ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

VIERUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 1—2

1952/53

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Marburg/Lahn, Gutenbergstr. 18 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany · Als 173./174. Heft der ganzen Reihe ausgegeben

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus

Zur Frage der »Ämter« im Urchristentum

Von Prof. D. **H. Greeven**
(Bethel, Mühlweg 5)

In seinem Forschungsbericht über das Problem der Urkirche skizziert Linton[1] die wissenschaftlichen Voraussetzungen des (von ihm so genannten) »Consensus« der 80er Jahre, der etwa folgende Grundgedanken umfaßte: Autonomie der Gemeinde; Identität von Episkopen und Presbytern, deren Kollegium ursprünglich die Gemeindeleitung ausübte — doch wurde aus dem Vorsitzenden später der monarchische Bischof; Auffassung der Kirche als konföderativer Religionsgesellschaft, des Amtes als Administrativamtes; individualistisch-demokratisches Religionsideal; überhaupt Anwendung gesellschaftlicher Kategorien. Methodisch liege diesem »Consensus« eine Hervorhebung bzw. ausschließliche Verwendung des chronologischen Gesichtspunktes zugrunde, d. h. man habe das Verständnis der ältesten, sehr lückenhaften Quellen von den späteren, deutlicher erkennbaren Zuständen her strikt abgelehnt und verlangt, es dürften höchstens gleichzeitige Quellen zur Erklärung herangezogen werden, sofern dem nicht der Gesichtspunkt entgegenstand, daß in verschiedenen Gebieten die Organisation der christlichen Gemeinden verschieden gewesen sein könne. Dementsprechend habe F. C. Baur die Verfassungsfrage zunächst von den paulinischen Hauptbriefen aus beurteilt (wobei er wegen der sonst nicht bezeugten Bischöfe und Diakone Phil 1 1 sogar zur Verwerfung des Philipperbriefes gekommen ist). In einer späteren Phase der Forschung habe dann Hatch nochmals der extrem »chronologischen Methode« gehuldigt[2] und statt »die Reihenfolge der historischen Tatsachen nach rückwärts zu lesen« das zeitgenössische griechische Vereinswesen zum Verständnis der ältesten Gemeindeorganisation herangezogen.

Der auf den folgenden Blättern unternommene Versuch kann eine gewisse Ähnlichkeit mit dem oben genannten, von Linton als zu einseitig beurteilten Unternehmen nicht leugnen. Auch hier wird bewußt von den späteren Entwicklungen abgesehen und das Ziel verfolgt, ein Bild der Gemeindeorganisation auf dem paulinischen Missionsfeld — ungeachtet flüchtiger Seitenblicke — allein aus den alten

[1]) O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932, 9f. [2]) Linton a. a. O. 32.

Quellen zu gewinnen[3]. Die Pastoralbriefe sind als nicht paulinisch vorausgesetzt, der Epheserbrief wird nur mit Zurückhaltung herangezogen. Bei Klärung sprachlicher Fragen werden die Grenzen gelegentlich weiter gesteckt. Das Recht zur Erneuerung eines solchen Versuchs leitet sich m. E. aus der allgemeinen Erwägung her, daß die Arbeit an der Gesamtschau eines Gegenstandes auf Einzelerkenntnisse nicht verzichten kann. Solche Einzelerkenntnisse zu überprüfen, neu zu gruppieren, unter steter Befragung der Texte zu gewinnen, ist die Absicht der nachfolgenden Erwägungen.

Es sind allerdings nicht die drei Haupt-»Ämter« (Apostel, Propheten, Lehrer) nebeneinandergestellt, die Harnack[4] als »die Geehrten in der Christenheit« den Beamten der Einzelgemeinde (Episkopen und Diakonen) gegenüberstellt. In einer auf die Paulusbriefe abgestellten Untersuchung konnte der Apostolat leicht abgetrennt werden. Er würde sich im wesentlichen an dem Verkehr des Paulus mit den Adressaten-Gemeinden darstellen und ist zudem neuerdings häufiger behandelt worden[5]. Andererseits hoffe ich zeigen zu können, daß die Leitung der hier in Frage stehenden Gemeinden von der Wirksamkeit ihrer Propheten und Lehrer nicht zu trennen ist. So ergab sich eine Einbeziehung der Vorsteher in den Rahmen der Untersuchung von selbst.

---

[3]) Lietzmanns (Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 1914, 98) apodiktisches Urteil: »Jede Erörterung über die Entstehung der altchirstlichen Ämter hat von der Didache auszugehen, die allein ein vollkommen klares und unsere übrigen Quellen aufhellendes Bild liefert« . . . »Es scheint mir . . . möglich, von der Didache aus die paulinischen Briefe zu beleuchten« — wird hier also in Frage gestellt (auch E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten 1946, 56 Anm. 20 widerspricht einem ähnlichen Satze Harnacks). Daß es nur bedingt richtig ist, zeigt sich bereits an Lietzmanns Durchführung. Er muß übersehen, daß Did. 13, 1 Wanderpropheten voraussetzt (S. 98; dagegen s. unten S. 9 und Harnack, Mission und Ausbreitung, 4. Aufl., 1924, 351). Seine Unterscheidung zwischen den »eigentlichen« Charismen, die Gott verleiht, und den durch Wahl der Gemeinde übertragenen Ämtern der Episkopen und Diakone (98. 108) hat bei Paulus nur darin eine scheinbare Stütze, daß die κυβερνήσεις I Cor 12 28f. nicht nochmals wie v. 28 genannt sind. Diese Tatsache erklärt sich aber anders (s. unten Anm. 6). Daß die Bezeichnung der Phoebe Rm 16 1 als διάκονος ein Amtstitel, daß das gleiche Amt mit der διακονία des Stephanas und seines Hauses (I Cor 16 15) gemeint sei (109), ja daß Paulus überhaupt mit Vorliebe das Wort διακονία verwende, wenn es sich um Armenunterstützung handelt (111; dagegen s. unten Anm. 82), — alles das ist keineswegs gesichert und entsteht aus einer nur allzu zuversichtlichen Zusammenschau von Didache und Paulusbriefen. Die einzige wirklich überraschende Parallele, das Fehlen der πρεσβύτεροι, wird von L. nur am Rande erwähnt (111; vgl. unten S. 40f.). [4]) Texte und Untersuchungen II 2, 1886, 93ff. Vgl. Did. 15, 2: οἱ τετιμημένοι ὑμῶν. [5]) z. B. H. Frhr. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff. Studia Theologica I, Lund 1947, 96—130. Dort S. 97 Anm. 2 die neuere Literatur.

I.

Wer die Propheten sind, was sie tun, welche Bedeutung die Prophetie für die Gemeinde hat — all das beantwortet sich für Paulus am klarsten aus I Cor 12—14. Hier sehen wir ihn einer Gruppe von »Pneumatikern« gegenüber, die die Fähigkeit des Zungenredens zur entscheidenden Probe auf den Geistbesitz erklärten und, sofern sie selbst dieses Charisma besaßen, damit den Anspruch auf eine Sonderstellung in der Gemeinde begründeten[6]. Diesen Anspruch weist Paulus zurück. Die Bestreitung seiner Gegner unterliegt dabei jedoch einer deutlichen Hemmung: Paulus kann die Zungenrede nicht einfach ablehnen.

[6]) Daß Paulus bereits vom 12. Kap. ab die Glossolalie im Auge hat, verrät sich an den Aufzählungen 12 8-10. 28. 29-30. Jedesmal steht die Glossolalie (mit der zugehörigen Hermeneia) am Ende — und zwar mit Ton! Denn wenn v. 29f. die Aufzählung v. 28 mit der Frage μὴ πάντες . . .; repetiert wird, bricht die Reihe mit χαρίσματα ἰαμάτων ab, um aus dem Rest nur die Glossolalie herauszugreifen (und die Hermeneia hinzuzufügen) — denn auf die kommt es im Zusammenhang hauptsächlich an. Die Aufzählungen haben die Aufgabe zu zeigen, daß die Glossolalie nur eine unter vielen Geistesgaben ist. Bereits das (kultisch geläufige?) Bekenntniswort »Herr ist Jesus« ist eine Wirkung des Hl. Geistes (12 3. Man sollte endlich davon ablassen, an dieser Stelle eine Anweisung zur sicheren Unterscheidung von wirklichen und vorgetäuschten Pneumatikern zu finden — so noch wieder E. Schweizer a. a. O. 91 Anm. 8: »Grundsatz, nach dem geprüft werden soll«. Sollten die Korinther wirklich nicht gewußt haben, daß der Mund anders reden kann, als das Herz es meint! Mt 7 21ff. jedenfalls spricht davon. Und der Schafspelz der Pseudopropheten Mt 7 15 besteht doch gerade darin, daß sie in das »Κύριος Ἰησοῦς!« der andern so bieder einstimmen, sich durch kein verräterisches Wort von den echten Propheten unterscheiden, sondern an ihren Früchten erkannt werden müssen). Man sieht: Paulus holt weit aus, aber er hat es abgesehen auf die Glossolalie. Nach einer solchen Vorbereitung berührt er dann mit dem Einsatz 13 1 zunächst wieder sein eigentliches Thema: Die γλῶσσαι sind das erste, was an der Liebe gemessen und geringer als die Liebe befunden wird; so viel geringer, daß sie bei dem hymnischen Preis der ἀγάπη, neben der sogar Gnosis und Prophetie gering erscheinen, fast ganz außer Sicht kommen (nur noch v. 8). Erst mit 14 1 wendet Paulus sich seinem Thema endgültig zu. — Diese Betrachtungen wollen nicht der bekannten These als Stütze dienen, daß Kap. 13 dem Zusammenhang von 12—14 erst nachträglich eingefügt sei. Die γλῶσσαι treten nur deshalb zurück, weil Paulus es letztlich auf die darauf begründete anspruchsvolle Überheblichkeit abgesehen hat. Dieser setzt er die Liebe entgegen, deren Fehlen den stolzesten geistlichen Besitz wertlos macht (v. 1-3), die alles das unterläßt, was die Überheblichen tun (v. 4-6), deren sieghafter Kraft — unterstrichen durch das viermalige πάντα (v. 7) — nichts verglichen werden kann. Erst ab v. 8 tritt der Gesichtspunkt der Vergänglichkeit hochangesehener Geistesgaben (im Unterschied zu der Liebe) in den Vordergrund. Und hier werden alsbald die γλῶσσαι wieder genannt. Die Einwände gegen die Glossolalie Kap. 14 konkurrieren auch nicht mit denen von Kap. 13. Nach der »subjektiven« Schädlichkeit dieses Charismas, wenn es nämlich seine Träger »aufbläht« 13 1-7, werden zwei »objektive« Grenzen hervorgehoben, seine Vorläufigkeit, die es mit anderen teilt 13 8-13, und seine mangelnde Fruchtbarkeit für die Gemeinde 14 1ff.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Wiederholt gibt er zu erkennen, daß er sie keineswegs missen möchte, weder bei sich (I Cor 14 18) noch bei den andern (I Cor 14 5. 39[7]), daß er ihre Bedeutung wohl zu schätzen wisse (I Cor 14 2. 4. 14. 17. 22). Aber den Anspruch auf Vorrang und Ausschließlichkeit bestreitet er und weist der Zungenrede ihren Platz an innerhalb der Reihe der übrigen Charismata (vgl. Anm. 6). Dies geschieht nun hauptsächlich dadurch, daß die Prophetie als das höhere, wichtigere Charisma (I Cor 12 31 14 5) der Zungenrede gegenübergestellt wird. Das ganze 14. Kapitel dient dieser Absicht; immer wieder klingt dieses Thema an: v. 1. 5. 39. So kommt die Prophetie ausführlicher zur Sprache.

Zunächst stellt sich uns die Frage nach dem Kreis der Träger dieser Geistesgabe. Konnte jeder Christ als »Prophet« auftreten oder gab es eine fest umrissene Gruppe, gar einen Stand der Propheten?

In der Gegenüberstellung mit der Glossolalie scheint ein Unterschied bereits sichtbar zu werden. In den beiden Aufzählungen I Cor 12 28 und 29f. wird der Träger der Prophetie mit einer Personalbezeichnung aufgeführt (προφήτης), während für die Glossolalie nur eine Sachbezeichnung (γένη γλωσσῶν) oder eine verbale Umschreibung (γλώσσαις λαλοῦσιν) gebraucht wird. Entsprechend scheinen mit προφῆται I Cor 14 29 bestimmte, bekannte Männer gemeint zu sein[8], während das εἴτε . . . τις v. 27 die Person des Glossolalen im Unbestimmten läßt, als ob sich immer erst aus dem Auftreten der Zungenrede ergäbe, wer dafür in Frage komme. Solche sprachlichen Indizien werden vielfach[9] als Beweis dafür genommen, daß die Glosso-

---

[7]) Der gleiche Standpunkt des »Sowohl — als auch« dürfte hinter den Versen I Thess 5 19-20 stehen, die somit als antithetischer Parallelismus zu fassen sind. [8]) προφῆται, artikellos wegen der — aus Betonungsgründen nachgestellten — Zahlwörter, steht für τῶν προφητῶν. [9]) So Schmiedel, J. Weiß, Bousset, Bachmann zu I Cor 12 28. E. Schweizer a. a. O. 57 Anm. 24 verweist dagegen mit O. Scheel (Theol. Studien und Kritiken 85, 1912, 434) darauf, daß Rm 12 6-8 die Prophetie sachlich und z. B. das Leitungsamt personal umschrieben ist.

Hier und im folgenden werden die bekannteren Kommentarwerke abgekürzt zitiert. Wo nicht ausdrücklich anders vermerkt, sind die hierunter genannten Auflagen benutzt. — A. Zum Römerbrief: P. Althaus, Der Brief an die Römer, 6. Aufl., 1949 (NT Deutsch). A. Jülicher, Der Brief an die Römer, 2. Aufl., 1908 (Die Schriften des NT). H. Lietzmann, An die Römer, 4. Aufl., 1933 (Handbuch zum NT). R. A. Lipsius, Der Brief an die Römer, 2. Aufl., 1892 (Hand-Commentar zum NT). A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit 1935. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, 3. Aufl., 1925 (Kommentar zum NT). — B. Zum 1. Korintherbrief: Ph. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 3. Aufl., 1921 (Kommentar zum NT). W. Bousset, Der erste Brief an die Korinther, 2. Aufl., 1908 (Die Schriften des NT). G. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther, 8. Aufl., 1896 (Krit.-exeg. Kommentar über das NT). Ders., Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier, 1880. H. Lietzmann, An die Korinther I. II, 4. Aufl. (W. G. Kümmel), 1949 (Handbuch zum NT). A. Robertson-A. Plummer, A Critical and Exegetical Commentary

lalie weniger konstant an bestimmte Personen geknüpft war, als es bei Apostolat, Prophetie und Lehre der Fall war. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß für die Prophetie eine geläufige Bezeichnung des Trägers zur Hand war, für die Glossolalie nicht[10]. An der Art, wie Paulus das nicht vorhandene Personal-Substantiv umschreibt, wird also in erster Linie eine sprachliche Verlegenheit sichtbar, nicht ohne weiteres ein Unterschied hinsichtlich der Abgrenzbarkeit des Personenkreises von Propheten und Glossolalen.

Vielmehr sprechen einige andere Stellen dafür, daß der Kreis der Propheten nicht klar abgegrenzt ist. I Cor 14 5 sagt Paulus, er wünsche, daß alle Christen in Korinth der Zungenrede mächtig wären; aber noch mehr, daß sie Propheten wären. Man wird auch zu dem προφητεύητε ein πάντες zu ergänzen und zuzugeben haben, daß der Gedanke, alle Christen seien Propheten, dem Paulus nicht fremd ist. Immerhin ist das sofort einzuschränken; denn das Wünschen kann hier den gleichen fiktiven Charakter haben wie I Cor 7 7[11], wo θέλω einen Wunsch bezeichnet, von dessen Unerfüllbarkeit der Wünschende selbst weiß.

Auch I Cor 14 31 scheint auf den ersten Blick zu beweisen, daß alle Gemeindeglieder als der Prophetie mächtig angesehen werden. Aber bei näherem Zusehen ergibt es sich anders: Das erste πάντες ist von dem zweiten und dritten deutlich unterschieden durch Übergang von der 2. zur 3. Person beim Prädikat[12]. Andernfalls ergäbe sich der befremdliche Gedanke, daß »Lernen«[13] und »Getröstet-Werden« des Einzelnen von seiner aktiven Beteiligung an der Prophetie abhinge. Augenscheinlich aber steht das erste πάντες (= »alle Propheten«) im Gegensatz zu dem »zwei oder drei« von v. 29 und erst mit dem zweiten und dritten πάντες wird die gesamte Gemeinde ins Auge gefaßt. Wie verhält sich dann aber v. 31a zu v. 29? Wird die Anweisung »zwei oder

on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians, 2. Aufl., 1914 (International Critical Commentary). A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu, 1934. P. Schmiedel, Die Briefe an die Korinther, 2. Aufl., 1892 (Hand-Commentar zum NT). O. Schmitz, Urchristliche Gemeindenöte 2. = 1. Aufl. (o. J.) (Die urchristliche Botschaft). J. Weiß, Der erste Korintherbrief, 9. Aufl., 1910 = 10. Aufl. 1925 (Krit.-exeg. Kommentar über das NT). H. D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, 5. Aufl., 1948 (NT Deutsch).

[10]) »Glossolalie« und »Glossolale« sind keine antiken Bildungen, sondern neuzeitliches Gelehrten-Griechisch. [11]) So G. Schrenk s. v. θέλω im ThWB III 45, Anm. 8. Die Kommentare übersetzen häufig unwillkürlich »ich möchte« (Bousset, J. Weiß, Lietzmann, Wendland. — Schlatter: gönnen, wünschen). Der Konstruktionswechsel vom a. c. i. zu ἵνα ist für die Bedeutung nicht von Belang (Bl.-Debrunner § 392, 1) und dient allenfalls der Hervorhebung von προφητεύειν. [12]) Mit Bachmann gegen Lietzmann (2. Aufl., ab 3. geändert) z. St. Heinrici 1880 z. St. macht darauf aufmerksam, daß καθ' ἕνα πάντες geläufige Formel war (Plato). Schon deshalb könnte also keine Parallelität der drei πάντες verlangt werden. [13]) Hierüber vgl. noch unten S. 10f.

drei« nachträglich erweicht: »Meinetwegen könnt ihr alle Prophetie reden, wenn es nur einzeln geschieht!«? Dann stünde δύνασθε ganz ungewöhnlich für das zulassend Gewährte (»ihr dürft, mögt«), während es doch sonst im NT immer die Fähigkeit, das Imstande-Sein, mindestens die Möglichkeit ausdrückt. Außerdem wäre das γάρ unverständlich. Alle Schwierigkeiten des Textes lösen sich aber, wenn man in προφητεύειν v. 31 das λαλεῖν und das διακρίνειν von v. 29 zusammengefaßt findet. Zugleich mit der Prophetie wird ja auch I Cor 12 10 die Unterscheidung der Geister genannt, wie neben die Glossolalie die Hermeneia gestellt wird. Sie gehören augenscheinlich paarweise zusammen[14]. Bei dieser Auffassung ist οἱ ἄλλοι v. 29 von den übrigen Propheten[15] zu verstehen und v. 31a dann etwa zu interpretieren: »Denn bei dieser Ordnung könnt ihr alle (die ihr die Prophetengabe habt) der Reihe nach zu Worte kommen . . .«[16].

Einer kurzen Betrachtung bedürfen, da auch sie von einer Prophetie aller sprechen, noch die Verse I Cor 14 23f. Paulus liegt daran, die Unbrauchbarkeit der Glossolalie für den Missionsauftrag der Gemeinde darzutun. Wäre die Zungenrede das entscheidende Hauptcharisma, dann müßte der vollkommene Gottesdienst darin bestehen, daß die ganze Gemeinde mit Zungen redete. Das könnte aber dem zu gewinnenden Nichtchristen nur als Raserei erscheinen. Entscheidend dabei ist freilich nicht, daß der Fremde alle Gemeindeglieder ohne Ausnahme beteiligt sieht, sondern daß er überhaupt nichts anderes zu hören bekommt. So darf denn schon das πάντες v. 23[17] nicht gepreßt werden; noch viel weniger aber das von v. 24, wo die Parallelität des Gegensatzes eine ebenso ideale Szene fordert: alle prophezeien[18]. Auch hier liegt gar kein Ton auf der Beteiligung aller, sondern darauf, daß der zu Gewinnende sich einem geschlossenen Angriff auf sein Nicht-Glauben ausgesetzt sieht, dem er sich nicht wie bei der ihm unverständlichen Glossolalie entziehen kann.

Erweisen sich die bisher besprochenen Verse I Cor 14 5. 23f. 31 also in keinem Falle als eindeutige Belege für, sondern z. T. geradezu

[14]) So auch Heinrici 1880 z. St. [15]) So auch Dibelius, Von Stellung und Dienst der Frau im NT; »Die Theologin«, 1942, 38; Brosch, Charismen u. Ämter in d. Urkirche, 1951, 76; ähnlich Büchsel, ThWB III, 948 Anm. 8. [16]) Die Auskunft, Paulus habe durch seine Anordnung mit der Zeit alle zu Worte kommen lassen wollen (J. Weiß z. St., ähnlich Robertson-Plummer z. St.), trägt das Entscheidende in den Text ein — »ist es nicht heute, so wird es morgen möglich sein« (Weiß) — und ist unnötig. [17]) Sachlich ergibt sich das Gleiche, wie wenn man πάντες mit der stillschweigenden Einschränkung versteht: alle, die zu Worte kommen. Als Nebenton soll in dem Wort vielleicht auch vernommen werden »alle durcheinander«. Denn das verstärkt den Eindruck der Raserei und wird ja v. 26ff. sorgsam ausgeschaltet. v. 24 setzt wie selbstverständlich allerdings ein geordnetes Auftreten der Propheten voraus, sonst würde der Fremde wohl bei dem Urteil »Raserei« bleiben. [18]) Ebenso urteilt O. Schmitz z. St.

als Argumente gegen die Teilnahme aller Gemeindeglieder am Charisma der Prophetie, so muß es doch zu denken geben, daß Paulus I Cor 11 5 als gegeben voraussetzt, eine oder mehrere Frauen seien als Prophetinnen aufgetreten. Das wird dann freilich im Zusammenhang mit den Erörterungen des 14. Kapitels über die Gemeindeversammlungen grundsätzlich untersagt, jedoch nicht etwa so, daß die Herkunft dieser Prophetie aus dem Hl. Geist bestritten würde, sondern mit Hilfe anderer Argumente (33b-36)[19]. Ein solches Verbot ist nun zweifellos leichter zu verstehen, wenn es nicht Frauen betrifft, die in der Gemeinde sich regelmäßig und wiederholt als Trägerinnen des prophetischen Charismas bewährt haben und als solche anerkannt sind, wie es etwa die Töchter des Evangelisten Philippus Act 21 9 gewesen sein mögen. In diesem Falle müßte man doch eine Auseinandersetzung mit der gemeinde-öffentlichen Anerkennung erwarten. Dagegen würde Paulus mit seinem Verbot wohl leichter durchdringen, wenn es sich bei dieser Frauen-Prophetie lediglich um eine allgemeine Erscheinung, um das hin und wieder, unregelmäßig und gelegentlich zutage tretende Charisma handelt, das keineswegs eine Art »Stand« begründet. Man wird somit I Cor 11 5 auf dem Hintergrunde von I Cor 14 33b-36 als Hinweis darauf ansehen müssen, daß die Prophetie in der Gemeinde — mindestens nebenher — ein nicht an »Stand« oder »Amt« gebundenes Dasein führte.

Dem stehen nun aber wieder andere Beobachtungen gegenüber, die für eine Begrenzung dieser Geistesgabe auf einen bestimmten Personenkreis sprechen. Bereits die Art der Aufzählung I Cor 12 8-10 legt diese Auffassung nahe. Freilich liegt der Ton hier ganz darauf, daß jeder etwas von den Gaben des Geistes habe, nicht darauf, daß der eine nur dieses, der andere nur jenes empfangen habe[20]. Dennoch dient dem Apostel als Stütze für seinen Hauptgedanken die Erwägung, daß ja gerade die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Gaben davon

[19]) Daß I Cor 14 nicht das Beten und Weissagen von I Cor 11, sondern vorwitziges Unterbrechen und Befragen der Propheten verboten werde (Heinrici 1880, zurückhaltender 1896; ähnlich W. G. Kümmel bei Lietzmann zu I Cor 14 33ff.: Paulus denke hier nicht an das inspirierte Reden der Frau, das er Kap. 11 im Auge habe. Aber durfte dann hier die Klausel fehlen: ». . . es sei denn, daß der Geist sie treibe«?), ist ebenso eine Verlegenheitsauskunft wie die, es handele sich I Cor 11 um häusliche, I Cor 14 um öffentliche Gemeindeversammlungen (Bachmann, ähnlich Wendland). Der Versuch von Schmiedel und J. Weiß, nach Straatmans Vorgang die vv. 34 und 35 textkritisch zu eliminieren, scheitert daran, daß sie den von allen Zeugen gebotenen v. 33b zur redaktionellen Glosse erklären müssen. Seine Verbindung mit v. 32 — unter Einklammerung von 33a — (Bousset) ist gewaltsam und ebensowenig überzeugend wie die mit v. 33a (Schlatter). — Daß die Frau im Urchristentum grundsätzlich nicht ausgeschlossen sein konnte von der Prophetie, ist durch die Zitierung von Joel 3 1-5 in Act 2 17ff. sichergestellt, wo Töchter und Sklavinnen ausdrücklich genannt sind.

[20]) Vgl. Anm. 6.

zeuge, daß keiner leer ausgehe. Diesem letzteren Skopus dient dann auch der Vergleich mit dem Leibe und seinen Gliedern. Unter diesen Umständen fällt auf das ἄλλῳ δέ — ἄλλῳ δέ I Cor 12 9f. aber doch ein gewisser Ton: Der Herr schenkt der Gemeinde nicht nur die Fülle seiner Gaben, er ordnet sie zugleich den Einzelnen zu. Wären nicht bereits bestimmte Christen als Propheten hervorgetreten und bewährt — und ein gleiches gilt von allen hier aufgezählten Charismen —, so hätte das stereotyp wiederholte, distributive ἄλλῳ (ἑτέρῳ) keinen Sinn. Der Sinn besteht nicht in der strengen Ausschließlichkeit; er erlaubt aber immerhin die Umkehrungsfrage v. 29f., in der wir die genaue Formulierung unserer Fragestellung finden: »Sind etwa alle Propheten?« Sie ist hier also verneint.

Schließlich zeigt auch I Cor 14 37, daß in Korinth mit dem »Prophet-Sein« der Anspruch auf eine bestimmte Stellung in der Gemeinde verbunden war. Das Prophet-Sein kann nicht im Sinne einer gelegentlichen, von einem zum andern wechselnden Ekstase, sondern muß als stetige, bei ihrem Träger bleibende Befähigung verstanden sein, die sich von Fall zu Fall in der prophetischen Rede äußert[21]. Es mag auf sich beruhen, warum Paulus hier plötzlich der anspruchsvollen Selbstbezeichnung seiner Gegner (πνευματικός) die von ihm bisher als Gegenforderung herausgestellte Prophetie parallel setzt. Genug, daß mit προφήτης — sei es im Sinne des Paulus, sei es seiner Gegner — eine besondere Stellung gegeben ist, auf die in diesem Zusammenhang besondere Erwartungen gesetzt werden.

Aufs Ganze gesehen bietet also der I Korintherbrief kein einheitliches Bild. Neben Umrissen, in denen sich ein fest abgegrenzter Stand der Propheten abzuzeichnen beginnt, ist das Bewußtsein vom allgemeinen Prophetentum aller Gläubigen deutlich erkennbar. Mit anderen Worten: wir tun einen Blick in einen Prozeß, an dessen Abschluß das Charisma der Prophetie beschränkt erscheint auf einzelne, dadurch herausgehobene Gemeindeglieder. Aber dieser Abschluß ist noch nicht erreicht; die Anfänge, in denen die Prophetie ein Besitz der ganzen Gemeinde war, scheinen noch durch[22].

---

[21]) Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche. Theol. Blätter 20, 1941, 286 Anm. 50: »Die Vorstellung von einem nur vorübergehenden, sporadischen Wirken der Propheten und einem plötzlichen »Erlöschen« ihres Charismas hat in den Quellen kaum einen Halt«. [22]) Die an sich denkbare Gegenthese, daß der Prozeß umgekehrt verlaufen sei, nämlich von anfänglicher Prophetie Einzelner zu einer Erweiterung auf alle Gläubigen, hat nicht erst Did 10, 7; 11, 3ff. gegen sich. Schon im I Cor wäre sie undurchführbar. Wäre nämlich die Anschauung von einer auf einzelne Geistträger beschränkten prophetischen Gabe das Ältere, während die Gegenwart z. Zt. des I Cor durch die Erfahrung des »allgemeinen Prophetentums« gekennzeichnet wäre, so hätten wir zwar auch einen »Enthusiasmus«, den Paulus übrigens — abgesehen von dem Ausschluß der Frauen

Über die Art der Wirksamkeit der Propheten geben die Paulusbriefe ein hinreichend deutliches Bild. Harnacks These (TU II, S. 96f.), daß wie die Apostel so auch Propheten und Lehrer »zunächst freie Lehrer« gewesen seien, »die . . . von Gemeinde zu Gemeinde mit ihrer Predigt wanderten«, kann sich nicht auf die Paulusbriefe stützen. Man wird sich zwar den Verkehr zwischen den Einzelgemeinden kaum lebhaft genug vorstellen können und Propheten und Lehrern an diesem Austausch persönlicher Berührungen einen hervorragenden Anteil zubilligen dürfen. Aber daß das Wandern von Ort zu Ort ein typisches Merkmal der Propheten und Lehrer gewesen sei, ist bei Paulus nicht zu erkennen. Aus I Cor 9 5, wo Paulus sein Wanderleben wohl mit dem anderer Apostel aber nicht mit dem der Propheten oder Lehrer vergleicht, ist eher das Gegenteil zu entnehmen. Denn daß die Begleitung durch die Ehefrau den Aposteln gestattet, Propheten und Lehrern aber verwehrt gewesen sei und sie aus diesem Grunde nicht erwähnt werden, ist kaum anzunehmen.

Versucht man, das Wesen der urchristlichen Prophetie näher zu bestimmen, so ist es kaum ein Zufall, daß προφητεία I Cor 13 2 mit γνῶσις und μυστήρια auf der einen und mit πίστις auf der anderen Seite zusammengestellt wird. Mit beiden Seiten hat die Prophetie Gemeinsames. Wie die μυστήρια nur dem vom Geiste Regierten offenbar werden (I Cor 2 7-11; vgl. 14 2), so eignet auch der Prophetie Offenbarungscharakter (I Cor 14 30). Andererseits aber hat sie ihre Richtschnur am Glauben: sie soll ergehen κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (Rm 12 6). So klar diese enge Beziehung zwischen Prophetie und Glaube bei Paulus ausgesprochen ist, so wenig sagt er hier oder anderwärts, worin sie im einzelnen besteht. Wir bleiben auf Erwägungen allgemeiner Art und Vermutungen angewiesen. Immerhin wird man sagen dürfen, daß die Analogie des Glaubens sicher nicht im Sinne einer regula fidei zu verstehen ist, an der die Prophetie zu messen wäre, wie etwa eine moderne Predigt geprüft wird, ob sie »theologisch einwandfrei« ist. Dazu ist das Bewußtsein des einen Geistes, aus dem Glaube und Prophetie gleichermaßen leben, viel zu

— nachdrücklich bejaht hätte. Aber entsprechen dem die Vorgänge in Korinth? Warum verweist Paulus die Gemeinde gegenüber dem Anspruch der »Pneumatiker« nicht einfach auf die Tatsache, daß das prophetische Pneuma alle Gläubigen ergriffen habe? Seine Argumentation zeigt dagegen gerade, daß dies keine frische Erfahrung der Gemeinde ist, daß diese im Gegenteil viel zu sehr geneigt ist, dem Anspruch einzelner Geistträger nachzugeben. In gleicher Richtung geht das Urteil von J. Weiß, wenn er S. XXVI feststellt, daß in diesem Punkte die nüchterne Beobachtung der Wirklichkeit zu einer Einschränkung der »supranaturalen Theorie« vom frei flutenden Pneuma geführt habe. — M. Goguel, L'Eglise primitive 1947, 111. 124 sieht die Tendenz zur Verfestigung der drei Hauptämter bei Paulus (Apostolat, Prophetie, Lehre) darin begründet, daß sie alle Spezialisierung und Kontinuität verlangen.

lebendig. Aber die Interpretation »nach dem Maße seines Glaubens«[23] ist doch zu allgemein und wird den folgenden Sätzen nicht gerecht, wo jedes Charisma auf das ihm besonders Aufgegebene hingewiesen wird; das Maß des eigenen Glaubens wäre wohl für alle Geistesgaben gleich wichtig und überdies allzu selbstverständlich. Dagegen kann die Art, wie Paulus II Cor 4 13f. seine apostolische Verkündigung mit dem Glauben verknüpft, vielleicht einen Fingerzeig geben, wie Rm 12 6 zu verstehen ist. Sofern der Glaube es zu tun hat mit den Taten Gottes, den bereits geschehenen wie den verheißenen, ist er zugleich Richtschnur für die Prophetie des Neuen Bundes. Man könnte ferner daran denken, daß die Prophetie wie der Glaube zum Gehorsam des Hörens und Redens berufen, daß sie wie der Glaube an den Christus Jesus gebunden ist, den die Apostel verkündigt haben[24], daß Propheten und Apostel eben deshalb das Fundament der Gemeinde bilden (Eph 2 20). Das alles steht so nicht bei Paulus ausgeführt. Aber die Vermutung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß die Bindung der Prophetie an den Glauben Rm 12 6 letztlich dazu dienen soll, sie vor der Gefahr eines Abgleitens in apokalyptische Phantastik zu bewahren[25].

Der pneumatische Charakter der Prophetie tritt durch den Gegensatz zur Glossolalie in I Cor 14 bisweilen etwas zurück, wird aber grundsätzlich festgehalten (I Cor 12 8-11). I Cor 14 15f. wird von Gebet, Lobeshymnus, Segen gesagt, sie könnten geschehen ἐν πνεύματι oder ἐν νοΐ. Die Prophetie zeigt solche Doppelseitigkeit nicht, sondern ist ihrem Wesen nach eindeutig ein Reden ἐν νοΐ. Damit ist ihr pneumatischer Charakter so wenig bestritten wie bei Gebet, Hymnus und Segen, wenn sie ἐν νοΐ, d. h. in verständlicher Rede gesprochen oder gesungen werden. Aber die Prophetie ist eben etwas anderes als Gebet, Hymnus oder Segensspruch.

Wir müssen in diesem Zusammenhang nochmals auf I Cor 14 31 eingehen. . . . ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται — das ist das Ziel der Prophetie, genauer: des Zuwortekommens aller Propheten. Wichtig ist hier das richtige Verständnis von μανθάνωσιν. Es wird meist mit »lernen« wiedergegeben unter Ergänzung eines unbestimmten (»etwas«) oder bestimmten Objekts (»es«, nämlich das Prophezeien). Die erstgenannte Ergänzung ist eine Verlegenheitsauskunft, die sich sofort als solche erweist, wenn man fragt, was denn »gelernt« werden solle. Die letztere Auffassung legt sich dem nahe, der auf der strengen Parallelität der drei πάντες besteht. Daß dies unbegründet ist, wurde oben bereits gezeigt (S. 5). Überdies ist der Gedanke, man könne Prophetie »lernen«, unvereinbar mit ihrem

[23]) So Lietzmann (?), Lipsius, Zahn, Althaus z. St. und dazu unten Anm. 35. [24]) Vgl. Joh 16 14f. [25]) Ähnlich Jülicher z. St.

pneumatischen Charakter. Es ist nun aber durchaus erwägenswert, ob μανθάνωσιν hier nicht anders zu fassen und mit »erfahren«, »zu wissen bekommen« zu übersetzen ist. Das griechische Wort umfaßt sowohl das einmalige Aufnehmen im Sinne der Kenntnisnahme wie auch das bedachtsame, fleißige Sich-Aneignen. Auch im paulinischen Sprachgebrauch hat μανθάνω diese doppelseitige Bedeutung (vgl. Phil 4 9. 11 mit Gal 3 2[26]). So wäre I Cor 14 31 also zu verstehen: »damit alle es zu wissen bekommen und alle ermahnt (oder getröstet) werden«. Wenn, wie wir sahen, Prophetie Offenbarungscharakter hat, wenn sie ihrem Wesen nach Enthüllung ist, dann hat sie Dinge zu sagen, von denen man erst durch sie Kenntnis erlangt. Tritt ein Prophet auf in der Gemeindeversammlung, dann erfährt die Gemeinde in der Tat vorher verborgene, unbekannte Dinge. Käme ein Prophet nicht zu Worte, dann hätte nur er selbst Kenntnis von dem, was ihm offenbar geworden ist. Nun aber sollen alle Propheten reden oder »beurteilen«, damit alle es erfahren, was der Geist der Gemeinde sagt — durch ihre Propheten.

Welcher Art diese »Enthüllungen« der Propheten sind, wird an dem Beispiel I Cor 14 24f. sehr schön deutlich. Die Prophetie vermag Menschen bis auf den Grund ihres Herzens zu pr üfen und aufzudecken und zu überführen. Sie stammt nicht nur aus dem Enthüllen Gottes, sie treibt ihrerseits dieses Werk weiter. Die Wirkung auf den ἄπιστος ist freilich nur ein ganz zufälliges, durch des Paulus Gedankengang uns gegebenes Beispiel. Wenn wir hören, daß die Prophetie allgemein der Gemeinde diene zur οἰκοδομή, παράκλησις, παραμυθία (I Cor 14 3. 31), so ist ihr damit eine umfassende Einwirkung auf das Gemeindeleben zugeschrieben. Es versteht sich von selbst, daß die Prophetie auch enthüllend in die Zukunft greift. Paulus selbst hat so als »Prophet« — im engeren Sinne — seinen Gemeinden gedient, hat bevorstehende Bedrängnisse angekündigt (I Thess 3 4), das künftige Gericht Gottes vorgezeichnet (Gal 5 21) und die Geheimnisse von der künftigen Rettung Israels (Rm 11 25f.) sowie von der Verwandlung der Überlebenden bei der Parusie (I Cor 15 51f.) enthüllt. Zur Prophetie gehört alle Rede, die den Augenschein, den stummen oder täuschenden Vordergrund durchdringt und die dahinter stehende Gotteswirklichkeit sichtbar macht, sei es im Einzelschicksal, sei es im Wege der ganzen Gemeinde, — sei es zurechtweisend, sei es tröstend.

Solch enthüllendes Deuten dessen, was vor Augen ist, geschieht als Werk des Heiligen Geistes, der selbst die Prophetie »unter Kontrolle« hält. Dies ist die Bedeutung der διακρίσεις πνευμάτων I Cor 12 10, die ebenfalls zu den Charismata rechnen, ja sogar, wie zu I Cor 14 29 (oben S. 6) zu zeigen war, in die Prophetie miteinbezogen

[26]) In gleicher Bedeutung Act 23 27.

werden. Paulus selbst fordert I Cor 14 37 dazu auf, seine eigenen Anweisungen einer διάκρισις zu unterziehen[27]. Freilich zweifelt er keinen Augenblick, daß sie durch den Mund der Propheten bestätigt werden. Der Heilige Geist selbst wacht über der Prophetie und schützt sie vor Mißbrauch und Entartung[28].

In enger Entsprechung hierzu steht das Wort von den Prophetengeistern, die den Propheten sich unterordnen I Cor 14 32. Der Satz bringt eine zweite Begründung für den Imperativ v. 30: Diese Anordnung ist nicht nur nützlich (v. 31), sondern ihre Ausführung ist auch möglich (v. 32). Freilich wird das Ermöglichende nun häufig darin gesehen, daß der Prophet nicht vom Geiste hingerissen werde wie der Glossolale, sondern bei klarer Besinnung und Herr seiner

---

[27]) Auch das κἀγώ von I Cor 7 40 zeigt, daß Paulus nicht eine Privatmeinung äußern will, sondern als Charismatiker das Recht beansprucht, die zweifellos als geistgewirkt sich ausgebenden Urteile der Korinther kritisch nachzuprüfen: διάκρισις. — Mag dunkel bleiben, wie die Übergabe des Blutschänders I Cor 5 an den Satan erfolgte — den mit v. 4 (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ) angedeuteten Vorgang wird man sich doch am ehesten als eine Gemeinde-Versammlung (συναγωγή!) vorzustellen haben, in der dieses Urteil des Apostels über den Blutschänder als geistgewirktes Prophetenwort bekanntgegeben und — dessen ist Paulus im Vertrauen auf die mitwirkende »Kraft unseres Herrn Jesu« gewiß — als solches anerkannt wurde. H. v. Campenhausen, Recht und Gehorsam . . ., 287 zeigt an diesem Beispiel die Eigenart des vom Geist getragenen apostolischen Führungsanspruches. Paulus möchte »auf die innere Gefolgschaft, ja auf die Mitbeteiligung seiner Gemeinden in allem, was sie angeht, durchaus nicht verzichten«. Ähnlich Ders. in der Bertholet-Festschrift (1949) »Zur Auslegung von Rm 13«, S. 111: »Die Vorsteherschaft innerhalb der Gemeinde begründet kein einseitiges Verhältnis des Befehlens, dem ein ebenso einseitiges Gehorchen entspräche, sondern setzt im willigen Befolgen und Anerkennen eine gegenseitige Übereinstimmung, ein Hörenwollen und Hörenkönnen in freier Wechselseitigkeit voraus . . .«. Dem wäre hinzuzufügen, daß diese Besonderheit der »Leitung« nicht nur auf ihre Begründung im Geist zurückzuführen sondern als unmittelbarer Ausfluß der Zueinander-Ordnung von πνεῦμα und διάκρισις πνευμάτων in der Gemeinde anzusehen ist.

[28]) M. Goguel a. a. O. 113 Anm. 2: »Paul connaît un charisme, «le discernement des esprits» (I Cor 12 10. Cf. 14 29) dont le rôle est précisément de faire la distinction entre la vraie et la fausse prophétie«. — Noch Did. 11, 7ff. zeugt davon, daß zur Prophetie die διάκρισις eigentlich hinzugehört. Zwar ist gegen Paulus hier manches verschoben: Die Prophetie ist in unmittelbare Nachbarschaft der Ekstase gerückt; dagegen läuft das Unterscheiden, ehedem ein prophetisches Charisma, auf recht hausbackene Faustregeln hinaus (11, 9. 12!). Auffallend ist, daß das Reden im Geist zwar unter den Schutz des Herrenwortes von der Sünde wider den Hl. Geist Mt 12 31 gestellt wird, daß dann aber dennoch der διάκρισις Raum gegeben wird. Sollte das wirklich nur durch wachsenden Mißbrauch veranlaßt, sollte es nicht mindestens nahegelegt sein durch das — vielleicht schon halb verschüttete — Wissen darum, daß Prophetie und διάκρισις einander zugeordnet sind! — Vgl. zur Sache auch E. Lerle, Diakrisis pneumaton bei Paulus, Diss. Heidelberg 1947, Masch., bes. Bl. 81ff.

selbst bleibe[29]. Das ist aber in diesem Zusammenhang und angesichts des Wortlautes gewiß nicht gemeint. Wenn zwischen dem Ich des Propheten und dem prophetischen Pneuma überhaupt unterschieden wird, dann kann das niemals im Sinne einer Unterordnung des letzteren geschehen. Es handelt sich hier somit nicht um einen Vorgang in ein und demselben Propheten, sondern um einen solchen zwischen verschiedenen Propheten: (Wirkliche) Prophetengeister (die gerade reden) ordnen sich (neu aufstehenden) Propheten unter[30]. Es stehen sich also nicht ein menschliches Ich und der Heilige Geist gegenüber, sondern zwei aus verschiedenen Propheten redende Stimmen des gleichen Heiligen Geistes. Zwischen denen kann es allerdings keine Konkurrenz, sondern nur ein Unisono geben, doch so, daß die erste Stimme sich von der zweiten ablösen läßt. Nun erst bekommt auch v. 33a seine volle Farbe. Man darf nur ἀκαταστασία nicht als »Unordnung« im Sinne eines verwahrlosten Durcheinanders verstehen, sondern muß es in seiner auch sonst nicht seltenen Bedeutung »Aufruhr« nehmen[31]. »Aufruhr« nämlich würde es bedeuten, wenn der Heilige Geist mit sich selbst uneins würde, wenn an Stelle des Unisono

[29]) So etwa Lietzmann z. St. Ebenso Heinrici, Sickenberger z. St.; Fascher, Prophetes 1927, 185; A. v. Harnack, Über I Cor 14 32 ff. und Rm 16 25 ff., SBA 1919, 527; E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, 22; Ed. Meyer, Ursprung... III, 366. Klassisch für diese Auffassung J. Weiß z. St.: »Hier tritt die ethische Persönlichkeit des P. in hellstes Licht; wie sehr er selber Mystiker ist, er glaubt an die überlegene Stärke des Willens und fordert die Zucht der Selbstbeherrschung auch in den Augenblicken höchster religiöser Begeisterung. Hier bahnt sich eine neue Auffassung des Pneumatischen an; statt der animistischen Vorstellung des Einwohnens eines fremden Geistes in fremdem Hause taucht hier die Anschauung auf, daß Gottesgeist und Menschenwille sich zu einer gesammelten Kraft verbinden und verschmelzen können.« [30]) Schon der Wortlaut legt dieses Verständnis nahe. Die schwerfällige Wiederholung des Wortes προφητ... statt eines Pronomens wird verständlicher, wenn die damit bezeichnete Person wechselt (vgl. Anm. 92). Vor allem aber kann das Präsens ὑποτάσσεται nicht einfach wie ὑποτέτακται I Cor 15 27 verstanden werden (»sind untertan«), sondern beschreibt eben das, was geschieht, wenn der erste sich setzt, sobald der zweite aufsteht: sie »ordnen sich unter«. Sichtlich hat der Satz des Paulus zugleich eine kritische Funktion: er gilt, sofern es sich um wahre Propheten handelt. Daher rührt wohl auch im Grunde das doppelte προφητ... Damit ist auch Robertson-Plummer abgewiesen, der einwirft: It would have been much simpler to say »Prophets must be in subjection to one another«, if this had been his meaning. Einfacher wohl, aber eben auch simpler, nämlich ohne die feine Ironie, mit der Paulus die hohen Ansprüche der Pneumatiker gegen sie selbst ausspielt. [31]) So auch Lc 21 9 (neben πόλεμος) II Cor 6 5 12 20 (immer im Pl.). Reiche Belege für die Bedeutung »Aufruhr« bei Oepke, ThWB III, 449, der für I Cor 14 33 I Cor 12 20 Jac 3 16 sonderbarerweise eine dem NT eigentümliche Bedeutung »Störung der Ruhe und des Friedens in der Gemeinde« postuliert — eine lediglich okkasionelle Nuance.

ein ehrgeiziges und selbstsüchtiges Sich-Behaupten und Nicht-Weichen-Wollen einander sich bestreitender Stimmen träte — das gleiche Bild wie im Herrenwort über das gespaltene Reich oder Haus, das keinen Bestand haben kann (Mc 3 24f p.). Zum Aufruhr bildet dann »Frieden« einen echten Gegensatz[32]. ἀκαταστασία geht also nicht so sehr auf die Zustände in der korinthischen Gemeindeversammlung. Vielmehr führt es die Befürchtung ad absurdum, es werde sich infolge der pneumatischen Bestimmtheit der Prophetie die von Paulus gebotene Einmütigkeit im Gottesdienst nicht verwirklichen lassen. Diese Gefahr ist gebannt, weil Gott nicht ein Gott des Aufruhrs, sondern des Friedens ist.

Weil der Heilige Geist, wenn er aus vielen Propheten redet, doch ein und derselbe ist — weil er aber, obwohl er Einer ist, doch aus verschiedenen Propheten redet, darum unterliegt die Prophetie zugleich der διάκρισις, darum muß von dem Propheten erwartet werden, daß er dem aus neuer Eingebung Aufstehenden das Wort überläßt. Die Regel I Cor 14 30 gilt nicht nur den zwei oder drei redenden, sondern auch den übrigen, »prüfenden« Propheten.

Das Entscheidende an der Prophetie ist für Paulus der Umstand, daß sie auf die Auferbauung der Gemeinde ausgerichtet ist[33]. Das gibt ihr den unbedingten Vorzug vor der Glossolalie, die ein Reden des Einzelnen mit Gott ist, von dem die Gemeinde keine Förderung hat (I Cor 14 2f). Weil die Prophetie sich an die Gemeinde richtet, darum geschieht sie ἐν νοΐ, darum ist ihr aber auch die Verantwortung auferlegt, daß sie κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως geschehen müsse (Rm 12 6). Anders würde sie zerstören und nicht auferbauen.

Fragen wir nun schließlich, welche Bedeutung die Tatsache der Prophetie für die Gemeinde habe, so ist zunächst auf das einfache Faktum hinzuweisen, daß Paulus den »Propheten« der christlichen Gemeinden mit dieser Bezeichnung den gleichen Würdenamen beilegt, den die großen Propheten des Alten Bundes tragen. Er tut das ohne weitere Erklärung oder Reflexion und befindet sich darin in Übereinstimmung mit dem ganzen NT. Dieser Sprachgebrauch muß ge-

[32]) Die Auslegung ist hier nicht immer der Gefahr entgangen, εἰρήνη verflachend im Sinne einer geregelten Ordnung zu interpretieren (so auch wieder E. Lerle a. a. O. Bl. 75) und den Paulus so zum Vorläufer der Verfechter agendarischer Disziplin zu machen, anstatt umgekehrt unter ἀκαταστασία den ganzen heillosen, von gottwidrigen Geistern angezettelten Aufruhr zu verstehen, der die Gemeinde zu verstören droht. [33]) Ph. Vielhauer, Oikodome, 1939, 77ff. unterscheidet bei Paulus einen doppelten Gebrauch des Bildes vom Bau: 1. von der missionarischen Tätigkeit des Apostels, 2. vom Verhalten der Gemeinde, sei es kultisch oder ethisch. Die Unterscheidung darf aber nicht als Trennung verstanden werden. Prophetie und Lehre gehören jedenfalls, gerade insofern sie Gemeinde »bauen«, mit in das apostolische Wirken hinein (I Cor 14 6); vgl. unten S. 29.

sehen werden auf dem Hintergrunde der spätjüdischen Anschauung, daß die Prophetie seit den letzten Schriftpropheten erloschen sei und erst in der Endzeit wieder auftreten werde[34]. Die Erwartung gründet sich auf Joel 3 und findet einen Ausdruck auch in der Hoffnung auf den wiederkehrenden Elias. Wenn nun die Urchristenheit und Paulus mit ihr das Auftreten der Prophetie in der Gemeinde behauptet — der Paulusbegleiter Lukas beruft sich Act 2 ausdrücklich auf die Joel-Weissagung —, so erhebt sie damit den Anspruch, in ihrer Mitte sei die Endzeit angebrochen. Mit dem prophetischen Charisma schenkt der Herr seiner Gemeinde die Gewißheit, daß die Zeit der Erfüllung gekommen ist; denn in der Prophetie hat sie das Unterpfand dafür, daß sie in der Welt, in der sie vorerst noch lebt, nicht auf sich selbst angewiesen bleibt, sondern Hilfe von oben erfährt[35].

In der letzten Vollendung wird allerdings auch die Prophetie aufgehoben sein (I Cor 13 8). Wo alle Verhüllung hinfällt, wo das Schauen von Angesicht zu Angesicht anbricht, da bedarf es dieser Wegweisung der Gemeinde nicht mehr. Sie ist am Ziel.

---

[34]) Harnacks Protest (Mission[4] 344f.) gegen diese »vulgäre Meinung« verfängt nicht. Seine Hinweise betreffen entweder die neugeschenkte Prophetie (Lc 2 36 Mt 7 15 u. a. m.) oder Erscheinungen, die wohl von der sehnsüchtigen Erwartung eines Neuanbruchs der Prophetie leben (Bezeichnung Jesu und des Täufers als Propheten, Ansprüche anderer »Propheten«), aber nicht eine Fortsetzung der Schriftprophetie darstellen. Daß Philo sich selbst als Propheten bezeichnet habe — einen Beleg gibt Harnack nicht —, wird von Fascher, Prophetes 152, bezweifelt. Aber selbst wenn es so wäre, könnte Philo gerade mit seiner Anschauung vom Propheten, in der der ATliche Offenbarungsträger ganz zum hellenistischen Philosophen umgedeutet ist, kaum noch für das Judentum sprechen. — Bousset, Die Religion des Judentums, 3. Aufl., 394ff., vermag zwar wahrscheinlich zu machen, daß — ungeachtet der offiziellen Anschauung vom einstweiligen Erlöschen der Prophetie — pneumatisch-ekstatische Erfahrungen dem späthellenistischen Judentum, besonders den Kreisen der Apokalyptik, nicht fremd gewesen seien. Aber einerseits beanspruchen derartige Erscheinungen ja gerade, als Anzeichen der endzeitlichen Geistausgießung gewertet zu werden, und beweisen somit das Vorhandensein der offiziellen Theorie. Zum andern ist von den gelegentlichen Visionen und Ekstasen (von den bei Josephus berichteten Fällen prophetischer Vorhersage muß man angesichts des zweckbedingten Charakters seiner Werke wohl absehen) jüdischer Randgruppen bis zu dem, was die Urchristenheit als überströmende Geistesgabe im Anbruch des neuen Äons erfuhr, doch ein gewaltiger Abstand. — Auch N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Skrift. Vid. Akad. Oslo 1941, Hist.-fil. Kl. Bd. 1, 1942, 269, sieht in der Wiederaufnahme der prophetischen Gerichtspredigt durch den Täufer, Jesus und dann die Apostel einen der gewichtigsten Gründe für die Tatsache, daß die Urkirche selbst die Empfindung hatte, zu dem zeitgenössischen Judentum zwar in Gegensatz zu stehen, mit dem AT aber verbunden zu sein. — Zum Erlöschen der Prophetie im Judentum vgl. auch W. G. Kümmel, Judaica I, 1945, 49f.

[35]) Bemerkenswert ist, wie genau die Bedeutung der Prophetie nach den Paulusbriefen dem entspricht, was Joh 16 13 über den Parakleten gesagt ist.

II.

Nach den Aposteln und Propheten folgen in der Reihe I Cor 12 28f. unter »drittens« die Lehrer. Auch sie und ihre Tätigkeit werden bei der Aufzählung der Geistesgaben wiederholt genannt: Rm 12 7 I Cor 14 6. 26.

Die Frage, ob die »Lehrer« in den Gemeinden eine deutlich abgegrenzte Gruppe darstellten, oder ob diese Aufgabe je nachdem, wie sie auftrat, von diesem oder jenem wahrgenommen wurde, läßt sich einfacher entscheiden als bei den Propheten. Erstens sprechen die gleichen Gründe wie dort für eine bereits »fest« gewordene, d. h. auf bestimmte Personen begrenzte Funktion, nämlich die Art der Aufzählung neben anderen Funktionen. Lediglich Rm 12 7 könnte es auffallen, daß der διδάσκαλος nicht bei seinem üblichen Namen genannt wird, sondern bei seiner Tätigkeit: ὁ διδάσκων[36]. Zweitens fehlen Äußerungen, die es wahrscheinlich machen, daß das Lehren jedem Gemeindeglied zugekommen wäre. Denn Col 3 16 ist zwar die ganze Gemeinde angeredet; aber nicht in dem Sinne, als sollte jeder Einzelne »sich« oder seinen Bruder lehren und ermahnen, jeder Einzelne geistliche Psalmen und Hymnen und Oden anstimmen[37]. Vielmehr ist jeder zu seiner Gabe aufgerufen. In ihren Lehrern lehrt »sich«, in ihren

[36]) Immerhin läßt sich vermuten, wie es dazu gekommen ist. Nach προφητεία und διακονία hätte als entsprechendes Substantiv für den »Lehrer« διδαχή oder διδασκαλία zur Verfügung gestanden. διδαχή kann aber — im Unterschied zu den beiden erstgenannten (für προφητεία vgl. I Cor 13 2, wo das Wort neben πάντα . . . πᾶσαν nur die prophetische Gabe und unmöglich einen einzelnen Prophetenspruch bezeichnen kann, mit I Cor 13 8, wo es wegen des Plurals im letzteren Sinne aufgefaßt werden muß. Auch διακονία bezeichnet bald das διάκονος-Sein I Cor 16 15, bald die konkrete, einzelne Dienstleistung II Cor 9 13) — nicht auch das Lehrer-Sein bezeichnen, sondern bedeutet lediglich den Gegenstand des Lehrens, den Lehrinhalt (Hieran ist — wenigstens für Paulus — festzuhalten. Rengstorfs Ausführungen ThWB II 167 über den Wortgebrauch bei Paulus sind dahin zu ergänzen, daß διδαχή immer auf den Lehrinhalt blickt und niemals das bloße Lehrer-Sein oder Lehren-Können meint). Nun hätte Paulus auf die tautologisch anmutende Wendung . . . διακονίαν . . . διακονίᾳ ebensolche mit διδασκαλία und mit παράκλησις folgen lassen können. Das tut er aber nicht — aus Gründen, die nur vermutet werden können —, sondern geht für den Rest der Periode zum Partizip über, aus dem sich ein Imperativ zu den adverbiellen Bestimmungen der Nachsätze unschwer ergänzen ließ. Zahns Auskunft, διδάσκαλος sei mit Rücksicht auf die dann folgenden Partizipia vermieden, wird den psychologischen Vorgängen beim Schreiben oder Diktieren schwerlich gerecht Auf keinen Fall kann mit Brosch a. a. O. 112ff. aus dem Partizipium διδάσκων geschlossen werden, daß im Gegensatz zum Propheten und zum Diener in der Gemeinde Beruf und Amt des Lehrers noch nicht fest ausgeprägt gewesen seien. Dem widerspricht alles, was wir sonst über die Lehrer erfahren (s. oben). [37]) Die neueren Ausleger — ausgenommen Lohmeyer — ziehen ψαλμοῖς κτλ. zu ᾄδοντες.

Ermahnenden ermahnt »sich« die Gemeinde zu Kolossae. Drittens legt es die Eigenart der Lehrtätigkeit überhaupt nahe, daß sie nicht bald von diesem bald von jenem ausgeübt werden kann. Das Verhältnis zwischen Lehrer und Schülern verlangt Kontinuität, wenn es zum Lernen kommen soll[38]. Die διδάσκαλοι müssen bestimmte, als solche bekannte und anerkannte Gemeindeglieder gewesen sein.

Worin bestand nun ihre Tätigkeit? Allgemein läßt sich zunächst sagen: Auch der Lehrer ist nicht weniger Charismatiker als der Prophet. In Psalm, Lehre, Offenbarung, Glossolalie und Deutung der Glossolalie äußert sich das Wehen des Geistes in der Gemeindeversammlung (I Cor 14 26). Aber gerade diese Aufreihung läßt andeutend erkennen, daß zwischen Lehre und z. B. Zungenrede ein gewisser Abstand besteht. Mit dem Neueinsatz I Cor 14 26 nimmt Paulus den seit 12 1 die Erörterungen bestimmenden Gedanken (vgl. Anm. 6) auf, daß nicht nur diejenigen sich auf ihre Pneuma-Begabung berufen dürfen, die der Zungenrede fähig sind. Es bringt doch, so argumentiert er an unserer Stelle, jeder ein Charisma zur gottesdienstlichen Versammlung mit, und er zieht mit Absicht den Rahmen recht weit: der ψαλμός, ein (wenn auch nicht anspruchsvolles) Kunstprodukt, die Lehre, eine Frucht treuen Lernens und Erfassens, danach die Offenbarung (wobei nicht gesagt ist, daß sie in der Versammlung selbst empfangen sein muß; die kann dort auch nachträglich mitgeteilt werden) — und dann erst jene in verengtem Sinne pneumatische Gabe, die ekstatische Rede in himmlischer Sprache[39], der sinngemäß die ἑρμηνεία folgt. Diese Klimax von den »nüchterneren« zu den eigentlich ekstatischen Gaben entspringt dem Bestreben, den Sonderan-

[38]) Gal 6 6 läßt eine Lehrtätigkeit erkennen, die nicht allein sich über einen gewissen Zeitraum erstreckt, sondern auch den Lehrenden so in Anspruch nimmt, daß für Erwerbsarbeit kein Raum bleibt. [39]) In der Zungenrede vernahm die Urchristenheit nicht etwa das hilflose Stammeln des Verzückten, dem unter der Schau himmlischer Offenbarung die Sprache versagte und sozusagen zerbrach. Nicht Trümmer menschlichen Sprechens sondern übermenschliche Sprache wird im Munde des Glossolalen vernehmbar, eine Sprache, die freilich nur der versteht, dem es der Geist gibt. Nur wenn die Zungenrede wirkliche Sprache ist, die etwas aussagen will und kann, ist die Nebeneinanderstellung von Menschen- und Engelsprachen I Cor 13 1, ist das möglicherweise der Pfingstgeschichte zugrundeliegende Mißverständnis erklärlich: »fremde« Sprachen Act 2 4 waren dann ursprünglich dasselbe, was Paulus Engelsprachen, was der unechte Markusschluß 16 17 »neue« Sprachen nennt. Eine unerwartete Bestätigung findet das Vorstehende schließlich noch durch die moderne Psychopathologie, die bei Fällen von »Zungenrede« beobachtet hat, daß gewisse völlig unverständliche Bildungen und Wendungen dennoch gelegentlich wiederkehren und zeigen, daß der Glossolale eine für ihn durchaus sinnvolle Sprache spricht. Vgl. dazu die Beobachtungen, die H. Rust, Das Zungenreden 1924, 5. 9 gesammelt hat, vor allem auch die zungenrednerischen Gedichte S. 42.

spruch der Glossolalen zu entkräften. Paulus durchschreitet den ganzen Bereich der Geistesgaben vom entgegengesetzten Ende her, ehe er auch zu der fälschlich überbewerteten Glossolalie kommt; damit weist er ihr zugleich die rechte Stelle an: eine Gabe unter vielen. Umgekehrt liegen die Verhältnisse I Cor 14 6. Hier entspricht es der Gedankenführung, daß Paulus sich Schritt für Schritt weiter von der Glossolalie entfernt. »Wenn ich mit Zungenrede zu euch komme, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht (auch) rede in ἀποκάλυψις und γνῶσις (hier spielt die ekstatische Ergriffenheit[40] oder doch die meditative Versenkung[41] noch eine Rolle) und προφητεία (die geschieht in jedem Falle ἐν νοΐ) und — bezeichnend am Schluß! — διδαχή?« Diese letztere steht also innerhalb der Geistesgaben in einer gewissen Diastase zu den ekstatischen Erscheinungen. Die Aufgabe der Lehrer war eine vergleichsweise »nüchterne« Angelegenheit[42].

Gewisse Beobachtungen lassen vermuten, daß sie es im Gegensatz zu der umfassenden Heilsverkündigung mit der Unterweisung zu tun hatten, die zu christlicher Lebensführung anleiten sollte — mit dem, was man gemeinhin unter Paränese versteht. I Cor 4 17 nennt Paulus als Inhalt dessen, was er wie in allen Gemeinden so in Korinth »gelehrt« hat, und woran Timotheus die Korinther erinnern soll: τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. »Der Weg« und ebenso der Plural »die Wege« sind nun bereits im AT ständiges Bild und Synonym für Gottes Gebote, nach denen der Mensch leben, »gehen« soll[43]. Das rabbinische Wort »Halakha«, von הָלַךְ »gehen«, bezeichnet die gesetzlichen Vorschriften für den Wandel. Col 1 28 3 16 steht διδάσκειν neben und parallel mit νουθετεῖν, 1 28 mit dem erklärten Ziel, jeden Menschen zu einem »Vollkommenen in Christo« zu machen. Dem καθὼς ἐδιδάχθητε Col 2 7 geht in v. 6 vorauf: ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

---

[40]) Vgl. II Cor 12 1ff. [41]) Darauf deuten die bekannten reziproken Formeln I Cor 8 2f. 13 12 Gal 4 9. [42]) Die in den Kommentaren häufig empfohlene Gliederung: Offenbarung und Erkenntnis als Quelle, Prophetie bzw. Lehre als Ergebnis traut der Häufung der Ausdrücke doch zu viel Systematik zu. Sie wird der in allen Gliedern gleichbleibenden Konstruktion (ἐν), die doch wohl auf lauter Einzelakte hindeuten will, nicht gerecht und verkennt vor allem, daß γνῶσις und διδαχή eher in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen: nirgends wird ein »Lehr«-Anspruch der »Gnostiker« in Korinth sichtbar; sie verlangen vielmehr Anerkennung ihrer Person. — Die relative »Nüchternheit« der »Lehre« darf allerdings nicht als das Wesentliche an ihr angesehen werden, wie es Bousset zu I Cor 12 28 tut: »Propheten sind die, welche in begeisterter Rede der Gemeinde die großen Geheimnisse Gottes vortragen; Lehrer diejenigen, die das mehr in ruhiger, verständig darlegender Weise tun«. [43]) Von den zahlreichen Belegen seien genannt: Sg.: Ex 32 8 Dt 5 33 Ps 25 12 119 27. — Pl.: Dt 8 6 10 12 u. ö.; II Sam 22 22 Ps 119 3 Jes 42 24. Bezeichnenderweise setzen LXX bisweilen den Pl. für den Sg. der Masora: z. B. Gen 18 19 Ex 18 20.

Und wenn die, vor denen Paulus Rm 16 17 warnt, als solche bezeichnet sind, die »der Lehre zuwider, die ihr gelernt habt, das Anstößig-Verführerische tun«, — wenn sie damit nicht unserem Herrn Christo sondern ihrem eigenem Bauche zu Dienste sind (v. 18), so liegt es am nächsten, hier jene Lehre verletzt und mißachtet zu sehen, die die Richtlinien für den christlichen Wandel gab[44].

Dennoch läßt diese Zuordnung der Paränese zu διδαχή und διδάσκαλος sich bei Paulus nicht durchführen. Vor allem widerspricht Gal 1 12. Hier ist als Gegenstand der διδαχή ausdrücklich das Evangelium genannt. Und wenn die Übernahme von Menschen auch in Abrede gestellt wird, so würde sie doch ebenfalls mit dem Worte διδάσκεσθαι zu umschreiben gewesen sein und verbietet dessen Einengung auf die Paränese. Die Einwendungen, die aus sachlichen Gründen von vorne herein gegen eine solche Abgrenzung zwischen »vollem Evangelium« und »Paränese«, die sich dann auch im Wortgebrauch niedergeschlagen hätte, zu erheben wären[45], bestätigen sich also auch aus dem Textbefund. Ein Gleiches geht aus II Thess 2 15 hervor, wo die παραδόσεις rückblickend auf v. 5 zweifellos auch die Aussagen über das eschatologische Geschehen umfassen. Die oben für die Beziehung auf Paränese angeführte Stelle Col 2 7 ist auch nicht eindeutig: καθὼς ἐδιδάχθητε mag sich noch eher auf das ihm näher stehende βεβαιούμενοι τῇ πίστει beziehen.

Erlauben es demnach die Paulusstellen, an denen die Wörter der Wurzel διδακ- verwendet werden, nicht, die Bedeutung auf die Vermittlung christlicher Lebensregeln zu spezialisieren, so geben sie gleichwohl einen anderen Hinweis. In der unmittelbaren Nachbar-

[44]) So Schlatter z. St. — Für die verbreitete Zusammenordnung von »Lehrern« und Paränese sei statt vieler nur M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl., 1933, 241 zitiert: »Vermittler dieser Paränese sind offenbar vor allem die in der urchristlichen Literatur mehrfach erwähnten Lehrer geworden«. Wenn D. weiter unten fortfährt: »Sie haben damit aber auch — bewußt oder unbewußt — geholfen, die Überlieferung von Jesus aufzubewahren und zu sammeln«, so ist die Tür zu einer umfassenderen Bestimmung des Wirkungsbereichs urchristlicher Lehrer zwar geöffnet, aber, wie S. 66 (ebenda) zeigt, nur um einen schmalen Spalt: der »Erzähler« wird als vom Lehrer verschiedener Traditionsfaktor festgehalten (vgl. unten Anm. 54; zur Kritik an Dibelius s. auch K. L. Schmidt, Kirchenleitung und Kirchenlehre im NT . . . (»Christentum und Wissenschaft« 8, 1932, 251 Anm. 11). Hauptsächlich von inhaltlichen Gesichtspunkten läßt sich auch C. H. Dodd, History and the Gospel, 3. Aufl. 1947, 51 leiten, wenn er innerhalb der central tradition unterscheidet zwischen preaching (κήρυγμα) und teaching (διδαχή). Letzteres enthalte »an ethical ideal for corporate and individual life.« Die gleiche Unterscheidung bringt D. schon in The Apostolic Preaching 1936, 3ff. Vgl. auch unten Anm. 67.

[45]) Nach J. Schniewind sind Lehre, Mahnung, Überlieferung in gleicher Weise hineingenommen in die Proklamation des Kyrios Christos (ThWB I, 70f. sv. καταγγέλω).

schaft jener Wörter finden sich nämlich nicht selten die Ausdrücke παράδοσις (παραδιδόναι), παραλαμβάνειν. Am deutlichsten ist das Gal 1 12, wo παρέλαβον parallel zu ἐδιδάχθην steht. II Thess 2 15 sind als Gegenstand des Lehrens αἱ παραδόσεις genannt, wobei der Plural nötigt, an konkrete Lehrsprüche zu denken, nicht an einen Gesamtzusammenhang von Anschauungen und Gedanken. Ähnlich steht es I Cor 4 17, wo τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χρ. Ἰησοῦ als Äquivalent für הֲלָכוֹת geradezu mit »meine christlichen Lebensregeln« wiederzugeben ist. Dabei handelt es sich um feststehende Anweisungen, die Paulus überall in gleicher Weise gibt (I Cor 7 17; vgl. 14 33). Daß auch Col 2 7 an Überlieferungen als Gegenstand der Lehre gedacht ist, zeigt v. 8, der sofort anschließend vor »Philosophie und leerem Trug gemäß der Menschen-Überlieferung« warnt. Es ist längst erkannt, daß die Verben παραλαμβάνειν und παραδιδόναι die rabbinischen termini technici für das Tradieren vertreten: קִבֵּל und מָסַר (I Cor 11 2. 23 15 1. 3 Gal 1 9. 12. 14 Phil 4 9 I Thess 2 13 4 1 II Thess 2 15 3 6)[46]. Die Verbindung von διδαχή usw. mit diesen Fachausdrücken besagt also, daß die Lehre es mit Traditionsstoff zu tun hatte[47]. Paulus kennt solche Lehrüberlieferung und gibt sie weiter; das zeigen I Cor 7 10 9 14 11 23 15 3 I Thess 4 15. Und wenn er seine Entscheidung I Cor 14 37 als ἐντολὴ κυρίου anerkannt haben will, so setzt das voraus, daß es solche ἐντολαί gab, die man kannte, an denen man messen konnte.

Die Erkenntnis, daß διδαχή es vor allem mit παράδοσις zu tun habe, wirft nun vielleicht auch etwas Licht auf die viel verhandelte[48] Stelle Rm 6 17. Der gerade Fortgang des Gedankens hätte in der zweiten Vershälfte erwarten lassen: ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας τῇ δικαιοσύνῃ. Daß Paulus statt dessen plötzlich auf die Lehre zu sprechen kommt, überrascht auf den ersten Blick. Ein Vergleich mit dem Anfang des Kapitels macht diesen Übergang aber verständlich. Die dort im Sinne des Gegners aufgeworfene Frage v. 1 wird v. 15 nochmals

[46]) Die gleichen Wörter haben ihre entsprechende Stelle in der Terminologie der Mysterien-Religionen und bedeuten dort den Empfang bzw. die Erteilung der Weihen. Belege bei G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894, 54, Anm. 4. 5; vgl. M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten 1917, 5. [47]) Dieser Sachverhalt kommt bei Rengstorf (s. unten S. 24f.) zu kurz. — A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit 1908, 83 sieht in dem Wort geradezu die Juden und Christen gemeinsame Bezeichnung des tradierten Lehrstoffs. [48]) Zuletzt R. Bultmann, ThLZ 1947, 202, der vorschlägt — wie schon C. H. Weiße (Beiträge z. Kritik d. paulinischen Briefe 1867, 36) und J. H. A. Michelsen (Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van »Paulus Brief aan de Romeinen«. Theol. Tijdschrift 21, 1887, 181) —, den »stupiden Zwischensatz« v. 17b, der die klare Antithese 17a. 18 empfindlich störe und dabei gleich zwei unpaulinische Wendungen enthalte (ἐκ καρδίας und τύπος διδαχῆς), als Zusatz eines Interpolators zu streichen. Vgl. Anm. 51.

aufgenommen. Dem ἀγνοεῖτε v. 3 entspricht οὐκ οἴδατε v. 16. In beiden Fällen hat die Gegenfrage des Paulus den Nachweis zum Ziel, daß die vom Gegner erwogene Möglichkeit für den Christen gar nicht mehr besteht. Es ist ja Entscheidendes geschehen, wodurch ein weiteres Verharren in der Sünde unmöglich geworden ist, wenn anders der Christ seines Heils nicht verlustig gehen will. Als dieses Entscheidende wird bei der ersten Ausführung die Taufe genannt. Bei der Wiederaufnahme des Gedankens v. 15ff. ist es die mit ὑπακοή beschriebene Wendung zur Gerechtigkeit. Mit einem Lobpreis Gottes unterstreicht Paulus die Tatsache, daß diese Wendung erfolgt ist[49]. Der erwartete Wortlaut ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας τῇ δικαιοσύνῃ würde in diesem Zusammenhang allerdings 1. die eigene Leistung der Christen bei dieser Wendung sehr stark unterstreichen, 2. das Mißverständnis begünstigen, als sei die δικαιοσύνη als vorfindlicher Zustand nunmehr erreicht. Beides vermeidet Paulus, indem er, von der geraden Gedankenführung abspringend — vergleichbar ist etwa I Cor 8 2f.; die Beispiele lassen sich leicht vermehren —, zunächst auf das hinweist, wodurch die Wende veranlaßt wurde, die Predigt; wie v. 3ff. die Taufe auch nicht auf den Entschluß des Täuflings sondern auf das hin angesehen wird, was Gott dabei tut. Und wie dort auf die gewissen Daten der Überlieferung (Begräbnis, Auferstehung von den Toten v. 4, Kreuzigung v. 6) hingewiesen ist, so wird auch hier die Predigt hinsichtlich ihres durch Rückgang auf die Apostel verbürgten Inhalts angesehen und deshalb als Lehre bezeichnet[50]. Danach wäre nun also zu erwarten, daß es hieße: »gehorsam geworden seid der Lehre, die euch überliefert worden ist«. Nun liegt ja aber nichts daran, daß der Christ etwas besitzt, vielmehr kommt alles darauf an, daß er selbst zum Besitz geworden ist. Deshalb gibt Paulus dem Gedanken unter Beibehaltung des Wortes παραδιδόναι eine kühne Wendung ins Passivische — vgl. nochmals I Cor 8 2f! —, die den nunmehrigen Wortlaut ergab. Daß es Paulus dabei darauf ankam, die passive Rolle des Christen zu unterstreichen, bestätigt v. 18, wo der schon v. 17 erwartete Begriff δικαιοσύνη in einer betont passivischen Wendung ἐλευθερωθέντες . . . ἐδουλώθητε endlich erscheint[51].

---

[49]) Dabei liegt das Gewicht nicht auf ἦτε »daß ihr Sklaven der Sünde gewesen seid . . .«. Solche Betonung der abgeschlossenen Vergangenheit enthält das Imperfekt mit seiner durativen Aktionsart kaum. Auch würde man vor ὑπηκούσατε ein νυνὶ δέ vermissen. Vielmehr trägt das (komplexive) ὑπηκούσατε den vollen Ton, und der Satz mit ἦτε ist konzessiv zu verstehen: »daß ihr zwar Sklaven der Sünde wart, aber zum Gehorsam gekommen seid . . .«. [50]) Anders Schlatter: »Von der Lehre spricht hier Paulus, nicht von der Botschaft, weil er jetzt das Handeln der Gemeinde ordnet«. [51]) Obige Erklärung hat vor der Eliminierung des v. 17b (s. Anm. 48) nicht nur den Vorzug, daß sie dem einhellig überlieferten Text gerecht zu werden versucht, sondern enthebt auch der Verlegenheit, er-

Es ließ sich also zeigen und an dem letztbesprochenen Beispiel wohl auch fruchtbar machen, daß die Lehre es mit dem Überlieferungsgut der Gemeinde zu tun hat. Die Überlieferung ist, darauf führen alle Anzeichen, zunächst mündlich weitergegeben worden. Das bedeutet, daß sie eine feste Form besaß; ungeformte mündliche Tradition wäre ein Widerspruch in sich. Wollen wir uns also ein Bild machen, womit die »Lehrer« der Gemeinden es zu tun hatten bei der Ausübung

gründen zu müssen, was der angebliche Interpolator mit dem Zusatz wollte und warum er ihn so auffallend formulierte. Denn was der Eigenwilligkeit eines Autors wie Paulus wohl zuzutrauen ist, muß einem Interpolator freilich als »Stupidität« angerechnet werden. — Die traditionstechnische (auch von E. Norden, Agnostos Theos, 2. Aufl., 1929, 271, unterstrichene) Bedeutung von παραδιδόναι darf nun freilich auch nicht in der Weise festgehalten werden, daß man auflöst εἰς τὸν τύπον (τῆς) διδαχῆς, ὃν παρεδόθητε = »der euch überliefert wurde«, konstruiert analog πιστεύεσθαί τι (so Zahn z. St. und A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 1903, 3). Dafür fehlen Belege. Die von Bl.-Debrunner § 312 für eine solche Konstruktion angeführten Verben ἐγκαλεῖσθαι, κατηγορεῖσθαι, διακονηθῆναι, εὐαρεστεῖσθαι, καταγινώσκεσθαι, μαρτυρεῖσθαι, πιστεύεσθαι, χρηματίζεσθαι erfordern entweder überhaupt nicht oder doch erst in zweiter Linie ein sachliches Objekt neben dem persönlichen, während es bei παραδιδόναι gerade umgekehrt liegt. So zeigt auch der Diognetbrief 7, 1 πιστεύω und παραδίδωμι im Passiv nebeneinander, jedoch wohlunterschieden in der Konstruktion: οὐ γὰρ ἐπίγειον ... εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη ... οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται. — Freilich bezeichnet παραδιδόναι mit einem persönlichen Objekt im NT ganz überwiegend ein »Ausliefern«, »Preisgeben« im schlechten Sinne. Dennoch ist mindestens eine Ausnahme festzustellen: Act 14 26, wo das »Ausliefern an die Gnade Gottes« sichtlich auf das Gebet von 13 3 zurückschaut. Später findet sich ein ähnlicher Gebrauch im Hirten des Hermas: Gott übergibt den Weinberg (= das Volk Gottes) seinem Sohne sim V 6, 2. Auch die Übergabe an die 12 Jungfrauen (sim IX 10, 6; 11, 2) oder an den Bußengel selbst (vis V 3. 4; mand IV 4, 3; sim VI 3, 6; VII 5; vgl. auch IX 7, 1) dient zwar der Läuterung (παιδεία sim VI 3, 6), führt jedoch zur Rettung. — In der Linie dieses weiteren Gebrauchs von παραδιδόναι liegt auch die von A. Fridrichsen (Coniectanea Neotestamentica VII, 1942, 6ff.) herangezogene Inschrift aus Syrien von 324 n. Chr., in der ein gewisser Abedrapsas erklärt: ... παρεδόθην εἰς μάθησιν τέχνης καὶ διὰ ὀλίγου χρόνου παρέλαβον τὴν αὐτὴν τέχνην. Das Zusammentreffen von παραδιδόναι und παραλαμβάνειν dürfte freilich nur okkasionell sein; ein »technischer« Gebrauch würde gerade verlangen, daß εἰς μάθησιν τέχνης fehlte und statt dessen die Lehrperson genannt würde. — Schwierig bleibt auch bei unserer Erklärung τύπος διδαχῆς. Bultmann a. a. O.: »Die Exegeten werden ... in quälende Bemühungen gestürzt, was vom Blickpunkt des Paulus aus unter dem τύπος διδαχῆς zu verstehen sei, während es völlig klar ist, daß der Glossator die spezifisch paulinische Lehre meint«. Schlatter deutet τύπος διδαχῆς auf »den Typus, das Muster und Modell, das die Lehre den Glaubenden vermittelt«. Insofern dieser τύπος letztlich nichts anderes wäre als der Christus selbst, würde sich auch hier die mit der ὑπακοή gegebene personale Beziehung geltend machen, die die Umbiegung der ganzen Konstruktion verursacht zu haben scheint.

ihrer Funktion, so ist ihre Tätigkeit im Bewahren und Weitergeben (auch Anwendung und Ausdeutung ist nicht ausgeschlossen — I Cor 14 37 setzt diese Möglichkeit voraus, freilich beim Propheten; doch s. unten S. 28f.) der geformten Gemeindeüberlieferung zu sehen. Darunter sind in erster Linie die Herrenworte — prophetische und apokalyptische wie paränetische[52] — zu verstehen, aber auch alle kerygmatischen und bekenntnisartigen Formulierungen; auch die Erzählungsüberlieferung ist nicht auszunehmen[53]. Man wird überhaupt die Grenzen nicht scharf ziehen können. Was immer in der Gemeindeüberlieferung feste Form gewonnen hatte, bedurfte der bewahrenden und weitergebenden Pflege, kurz der διδάσκαλοι, wenn es nicht ab-

[52]) Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl.' 1931, 393: »Aus den Bedürfnissen der Erbauung wie aus der Lebendigkeit des prophetischen Geistes in der Gemeinde ergab es sich, daß man prophetische und apokalyptische Herrenworte überlieferte, produzierte und sammelte. Weitere Sammlungen von Herrenworten erwuchsen aus den Bedürfnissen der Paränese und Gemeindedisziplin«. Das »Produzieren« werden wir nach dem oben Ausgeführten in erster Linie den Propheten, Sammlung und Überlieferung dagegen den Lehrern zuzuschreiben haben. Von den urchristlichen Lehrern gilt im Grunde schon dasselbe, was 150 Jahre später Clemens Alexandrinus seinem Lehrer Pantänus (?) nachrühmt, dieser »wahren Biene aus Sizilien, der die Blumen der prophetischen und der apostolischen Wiese aussog und in den Seelen der Hörer reinen Honig der Erkenntnis erzeugte« (vgl. G. Krüger, RE, 3. Aufl., 14, 627).

Unter den Herrenworten nimmt das Vaterunser eine Sonderstellung ein: es will nicht überliefert, sondern aufgenommen und zum eigenen Gebetswort der Jünger gemacht werden. Die einleitende Bitte der Jünger nach Lukas: »Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat!« ist nach dem oben Gesagten höchstwahrscheinlich in dem Sinne gemeint: »Gib uns ein Gebet!« und sieht im Vaterunser daher eine wenn auch nicht buchstäblich, so doch in allen sachlichen Einzelheiten verbindliche Formel. Was sich inhaltlich wegen des zweiten Teils der 5. Bitte bereits nahelegte (ohne Vergebungsbereitschaft überhaupt kein Beten — daher das Vaterunser nicht ein »Beispiel«, sondern die einzig mögliche Weise zu beten), das wird also durch die Jüngerbitte δίδαξον . . . bestätigt. Wenn die Geistbitte bei Lukas ursprünglich ist — den Beweis habe ich zu führen versucht in »Gebet und Eschatologie im NT«, 1931, 73f. — erhält das Vaterunser durch den Hinweis auf die Täuferjünger (vgl. Act 19 1-7) geradezu Bekenntnischarakter und will dann erst recht als verpflichtend angesehen sein. [53]) Die Wiedergabe derartig geformter Überlieferung liegt nicht in der eigentlichen Absicht der paulinischen Schreiben. Sie tritt nur hin und wieder auf, wo ein besonderer Anlaß dazu vorliegt. Ausdrücklich gekennzeichnet wird sie an den bereits erwähnten Stellen I Cor 7 10 9 14 11 23 15 3 I Thess 4 15. Doch darf mit gutem Grunde an vielen anderen Stellen vermutet werden, daß Paulus geformte Tradition »zitiere«. Vom allgemeinen Konsensus bezüglich Phil 2 bis hin zu E. Käsemanns Vermutung (mündliche Mitteilung), daß in Formulierungen wie I Cor 3 17 14 38 bereits das feste Schema von Sätzen eines »eschatologischen Gottesrechts« sichtbar werde, ist hier ein weites, seit A. Seebergs Arbeiten fleißig beackertes Feld. Hier muß dieser allgemeine Hinweis genügen.

handen kommen oder verwildern sollte. Es ist kaum zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß ohne die διδάσκαλοι der christlichen Gemeinden die Entstehung einer Überlieferung und letztlich des Kanons nicht zu denken ist[54].

Auf den Aufgabenbereich der urchristlichen »Lehrer« fällt auch von einer anderen Seite her noch ein gewisses Licht. Das Wort διδάσκαλος[55] bezeichnet im Profangriechischen ganz allgemein einen Menschen, der einem anderen irgendwelche Kenntnisse oder Fertigkeiten

[54]) Von hier aus wird auch die von M. Dibelius (Formgeschichte 2. Aufl., 1933, 66) beobachtete Tatsache verständlich, daß die urchristliche Literatur von der Tätigkeit der Lehrer zwar eine Vorstellung vermittelt (vgl. ebenda 241), von Erzählern aber schweigt. Hatte es der »Lehrer« nicht nur mit Paränese, sondern mit der geformten Tradition überhaupt zu tun, so ist ihm auch die Tätigkeit des »Erzählers« zuzuschreiben, der — wie bis heute im Orient — vorwiegend Überlieferungsgut reproduzierte. Eine besondere Gruppe von Erzählern erübrigt sich dann.

Als lehrgewaltigen Gegner seiner schriftgelehrten Verkläger scheint Lukas den Stephanus charakterisieren zu wollen, wenn er ihm die große Rede unmittelbar vor seiner Steinigung in den Mund legt, die — mindestens im ersten Teil — ohne Beziehung zur Situation ist, dafür aber reichen Stoff aus der Geschichtsüberlieferung Israels reproduziert. »Darum kann er wie kein anderer sonst den Geist der Synagoge herausfordern« (M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1949, Abh. 1, 37; abgedruckt in »Aufsätze zur Apostelgeschichte«, 1951, 145). Daß Lukas mit der Rede diese Absicht verfolgt, wird vollends klar, wenn man bedenkt, daß sie die vom Hohenpriester geforderte (7 1) Rechtfertigung sein will auf eine Anklage, die in dem Satze gipfelt: ». . . und die Gesetze ändern wird, die uns Mose gegeben hat« (6 14): Der christliche »Lehrer« zieht den jüdischen Gesetzeslehrern den Boden unter den Füßen weg, indem er ihre eigene Überlieferung gegen sie kehrt.

Auch was E. v. Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Exeget, ZNW 27, 338ff. als Stileigentümlichkeit des ersten Evangelisten herausarbeitet: Hang zur Angleichung, Bevorzugung fester Formeln, Freude am Stereotypen, an schematischen Zahlen, und auf rabbinische Schulung sowie katechetisches Interesse zurückführt, läßt bis ins Äußerliche der mnemotechnischen Hilfen hinein den »Lehrer« erkennen, den Hüter und Vermittler der Überlieferung. — Dagegen scheint mir K. Thieme, Matthäus der Schriftgelehrte Evangelist, Judaica 5, 1949, 130—152, 161—182 richtige Erkenntnisse unzulässig schematisiert zu haben. Er traut dem Evangelisten eine unerhört geheimnisvoll-raffinierte Komposition zu, die neben der Analogie zu den fünf Büchern Mosis noch von verschiedenen Dreier- und Siebener-Rhythmen durchwaltet ist. Gerade solche planvolle Komposition ist nun aber ganz und gar nicht das Kennzeichen rabbinischer Tradition, so daß seine rabbinische Schulung den Matthäus hierzu am wenigsten befähigt haben könnte. Aber auch sachlich erweisen sich Thiemes Ergebnisse durch mannigfache Widersprüche und Inkonsequenzen als unhaltbar. Eine wirklich planmäßige Komposition erzählender Stoffe ist im NT vor der Apostelgeschichte des Lukas und dem vierten Evangelium nicht anzutreffen. [55]) Zum Folgenden vgl. K. H. Rengstorf, ThWB II, 150ff.

beibringt. Es ist daher nötig, von Fall zu Fall hinzuzufügen, was der Lehrer übermittelt[56]. Nun braucht aber Paulus διδάσκαλος ausnahmslos ohne eine Angabe des Sachobjekts, also »technisch«. Wie kommt er dazu? Für das Verbum διδάσκειν hat Rengstorf in seinem Wörterbuchartikel bei Kittel nachgewiesen, daß es, wo es absolut gebraucht wird, einfach Wiedergabe des rabbinischen לִמֵּד ist, das ebenfalls vielfach absolut gebraucht wird. Es liegt somit die Vermutung nahe, daß die Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes mit der Amtsbezeichnung διδάσκαλος einfach einen in der Diaspora-Synagoge »technisch« gebrauchten Begriff übernommen haben. Dem steht freilich entgegen, daß sich, soweit ich sehe, in dem fraglichen Gebiet διδάσκαλος als Bezeichnung eines jüdischen Synagogenlehrers in vorchristlicher Zeit nicht nachweisen läßt. Erst am Anfang des I. Jh.s n. Chr. läßt es sich für griechisch sprechende Juden Jerusalems belegen: Ein jüdisches Felsengrab am Ölberg mit 13 Ossuarien enthält dreimal die Aufschrift διδασκάλου (z. T. verstümmelt: δεσκάλου, δεσδεκάλλου)[57]. Die LXX haben διδάσκαλος geradezu vermieden und statt dessen meist das Partizip διδάσκων[58]. Man wird aber im Auge behalten müssen, daß das Aufkommen eines Standes von Gesetzeslehrern sich zeitlich höchstens mit den jüngsten kanonischen Schriften des AT berühren und deshalb vorher kaum einen Niederschlag gefunden haben

[56]) Die einzige Ausnahme, nämlich der »technische« (d. h. ohne Hinzufügung spezialisierte) Gebrauch von διδάσκειν und διδάσκαλος in der Bedeutung des Chorlehrers, sogar des Dichters, kann hier außer Betracht bleiben. [57]) Supplementum epigraphicum Graecum ed. J. J. E. Hondius VIII, 1937, Nr. 179. 182. 183. Hinweis s. ThWB II, 154 Anm. 31. Vgl. ZAW 48, 1930, 314. Die bei J. B. Frey, Corpus inscriptionum Judaicarum I, 1936, Nr. 333 wiedergegebene Inschrift aus der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom: ενθαδε κειτε ο ευσεβις ο διδασκαλος νομομαθης συν τη συμβιου αυτου ειρηνη⟨η⟩ ist ein vereinzelter Beleg aus dem II.—III. Jh. (diese Zeitansetzung vermutungsweise durch N. A. Bees, Herausgeber von N. Müller, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom 1919, 116). Da aber eine Übernahme von den christlichen Gemeinden oder auch nur das Aufkommen einer solchen Amtsbezeichnung neben einer gleichlautenden christlichen als ausgeschlossen gelten kann, spricht die Inschrift indirekt doch stark für das Alter von διδάσκαλος als stehender Bezeichnung für den Synagogenlehrer der jüdischen Diaspora. Diese Erwägungen lassen auch die Nennung eines Rabbi Jehudah in Volubilis (Afrika, I. Jh. n. Chr.) und eines ραββι αττικου in Lapethos (Cypern, III. Jh. n. Chr.) bemerkenswert erscheinen (Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 53, 1909, S. 527, Nr. 267; S. 301, Nr. 88, dazu Revue des Etudes Juives 48, 192—196). — Weitere Belege aus Venosa (Frey a. a. O. Nr. 594, 611) gehören einer wesentlich späteren Zeit an. [58]) Belege bei Rengstorf, ThWB II, 154; er schließt aus dieser Tatsache, »daß διδάσκαλος seinem Charakter nach für die Übersetzer des AT in das Griechische noch nicht brauchbar war um auszudrücken, was für sie der ‚Lehrer' war: der Mann, der den Weg Gottes nach seinem Gesetz zu weisen hatte«.

kann[59]. Was Rengstorf für das Verbum nachgewiesen hat, kann auch nicht ohne weiteres auf das Nomen διδάσκαλος übertragen werden. Das Rabbinische hat zwar für die Schüler ein Nomen von der Wurzel למד gebildet: תַּלְמִידִים = μαθηταί, nicht aber für den Lehrer. Er heißt vielmehr חָכָם oder סוֹפֵר, wofür die LXX σοφός und γραμματεύς setzen.

Es spräche also nicht allzu viel dafür daß die Synagogen der Diaspora ihre zweifellos vorhandenen Lehrer[60] mit dem absolut gesetzten διδάσκαλος bezeichneten — wenn nicht eine wichtige Instanz dafür einträte: die synoptische Überlieferung. Gerade weil sie ihr überkommenes sprachliches Gewand im griechischen Sprachraum empfangen hat, ist es auffällig, wie eindeutig διδάσκαλος — wo es nicht auf Jesus[61] bezogen erscheint — auf den jüdischen Gesetzes-

[59]) In der Tat findet sich διδάσκαλος nur Esther 6 1 und II Macc 1 10. Beide Stellen haben einen διδάσκαλος eines Königs im Auge und tragen für die Frage nach Synagogenlehrern im Diaspora-Judentum nichts bei. [60]) M. Goguels Satz a. a. O. 119: »On ne trouve cependant pas dans le judaïsme de fonction qui corresponde à celle du didascale chrétien« ist für das palästinensische Judentum ganz gewiß unrichtig; aber auch für die Diaspora ist er kaum aufrecht zu erhalten. Allein die Tatsache, daß es Proselyten gab, verlangt mit dem Unterricht vor dem Übertritt hierzu befähigte und autorisierte Lehrer. Aber auch die trotz aller Varianten unleugbare religiöse Geschlossenheit des Judentums in aller Welt läßt es undenkbar erscheinen, daß der Diaspora das Lehramt gefehlt haben sollte. Berichtet doch die rabbinische Tradition von einem Rabbi Mathja ben Ḥereš aus der 2. Tannaiten-Generation, der in Rom gelehrt habe (90—130 n. Chr.; vgl. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, 5. Aufl., 1921, 128; weitere Rabbinen nichtpalästinensischer Herkunft oder Wirksamkeit finden sich erwähnt bei W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, 1914, 297. 432. 437. 442. 466. 508 (Anm. 6). 552. Vgl. ferner G. Kittel, Die Ausbreitung des Judentums bis zum Beginn des Mittelalters, I. Forschungen zur Judenfrage 5, 1941, 294: Cartagena in Spanien). Auch eine Gestalt wie Philo dürfte, so entscheidend er vom Hellenismus bestimmt ist, indirekt das Vorhandensein eines Lehrstandes auch in der Diaspora bestätigen. [61]) Auch der Vokativ διδάσκαλε als Anrede an Jesus (= ῥαββί Mt 23 8 Joh 1 38; vgl. 20 16) wird zu mehr als einer bloßen Höflichkeit, wenn bei den griechisch redenden Juden ὁ διδάσκαλος die Amtsbezeichnung des Synagogenlehrers war. διδάσκαλε reiht Jesus dann den Lehrern und Gesetzeskundigen ein, mit deren Überlieferung es seine Verkündigung in der Tat auf Schritt und Tritt zu tun hat. Die Antithesen der Bergpredigt, die Frömmigkeitsgebote Mt 6 1-18, die Sabbatstreitigkeiten, die Worte über Rein und Unrein, die Frage nach dem höchsten Gebot, nach dem Census, nach der Davidsohnschaft des Messias, nach der Ehescheidung, der Auferstehung — alles dies und noch vieles mehr ist Gesetzesauslegung oder knüpft daran an. Allerdings wird demgegenüber die besondere »Vollmacht« betont, die das Lehren Jesu auszeichnete. Daß er in der Gestalt des Gesetzeslehrers kam, hat verschiedene Gründe, gehört aber auch mit zur Verhüllung des Gottessohnes, wie Familie, Vaterstadt und Volk. Im Munde der Jünger hatte διδάσκαλος den Vollsinn des göttlichen Lehrers bekommen (beachte den Wechsel von ῥαββί zu διδάσκα-

lehrer zielt. Nicht nur, daß die Männer, mit denen der 12jährige Jesus im Tempel sitzt, διδάσκαλοι heißen Lc 2 46. Viel deutlicher wird das noch an dem Logion Jesu Mt 10 24f. Lc 6 40. Nimmt man das Wort, wie es sich gibt, als allgemein gültigen Satz, so ist es nicht gegen den Einwand gesichert, daß häufig der Schüler den Lehrer übertrifft. Aber dieser Einwand ist hinfällig, wenn der Satz im Rahmen des jüdischen Traditionalismus erscheint. Denn im Lehrbetrieb des Rabbinats, wo alle Blicke in die Vergangenheit gerichtet waren, wo alle Mühe auf das treue Bewahren der heiligen Tradition verwandt wurde[62], da gab es für den Schüler kein höheres Ziel, als das zu werden, was sein Lehrer war, ein zuverlässig Weitergebender[63]. Ebenso ist Mt 23 8 unmißverständlich auf den jüdischen Gesetzeslehrer angespielt, der die Anrede »Rabbi« beansprucht[64]. Wer diese scharf ausgeprägte Gestalt mit dem einfachen ὁ διδάσκαλος bezeichnete, durfte erwarten, daß griechisch redende Christen mit diesem Worte ohne weiteres die entsprechende Vorstellung verbanden[65]. Das war auch leicht möglich, wenn ihnen Amt und Name des »Lehrers« von der Synagoge her geläufig war, zu der sie — als Proselyten oder als »Gottesfürchtige« —

λος Mt 23 8!); im Munde der Skeptischen oder gar der Feinde (Mc 12 14 p) ist διδάσκαλε entweder bloße Höflichkeit oder auch Ironie: der unstudierte Zimmermann will ein Gesetzeslehrer sein? (Mc 6 2f.). [62]) Dieses Bemühen ist die Entsprechung dazu, daß das Spätjudentum davon überzeugt war, die Prophetie sei erloschen. An die Stelle der Propheten waren die Lehrer getreten. [63]) Besonders deutlich die Lukasform (6 40) des Logions: »Wenn er ganz vollendet ist, wird er sein wie sein Lehrer«. Eine spätere Überlieferung berichtet von Jochanan ben Zakkai: er »sprach nie ein Wort, das er nicht aus dem Munde seines Lehrers gehört hatte« (Sukka 28a). Vgl. auch G. Schrenk, Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter, Judaica 1, 1945, 137: Der Schriftgelehrte will »nichts sein als entschlossener Traditionalist. Er will erhalten, verteidigen, Überliefertes bewähren«. Als Merkmal des Rabbinenschülers bezeichnet es Rengstorf, ThWB IV, 463 mit Recht, daß er bei dem bleibt, was er von seinem Lehrer gehört hat. Daneben kann eine andere Bemerkung von Rengstorf (ThWB II, 167 Anm. 6 zu Joh 7 16) nur cum grano salis gelten, daß nämlich bei den Rabbinen der den größten Ruhm habe, der die meisten neuen Sätze zu bieten vermag. [64]) Neben διδάσκαλος stehen in den Synoptikern als Bezeichnung des jüdischen »Lehrers« freilich noch νομικός (Mt 22 35), νομοδιδάσκαλος (Lc 5 17) und vor allem das ungleiche häufigere γραμματεύς. Bedeutungsunterschiede zwischen den einzelnen Synonymen sind kaum festzustellen. Der sparsame Gebrauch von διδάσκαλος für jüdische Gesetzeslehrer dürfte aus einem gewissen Distanzierungsbestreben herrühren, das diese Bezeichnung dem Lehramt der christlichen Gemeinde vorbehalten wollte (vgl. den Übergang von γραμματεύς zu διδάσκαλος Mt 23 2. 8). [65]) Auch der Evangelist Johannes erwartet, daß seine griechischen Leser aus der Bezeichnung ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ (3 10) entnehmen, Nikodemus hätte »von Amts wegen« die rechte Kenntnis der himmlischen Dinge haben und aus dem Gesetz wissen können, welchen Weg der Menschensohn gehen müsse zum Heil der Welt.

vor der Annahme des Evangeliums zum großen Teil in Beziehung gestanden haben werden. Nimmt man hinzu, daß griechisch redende Juden in Jerusalem, also wohl Angehörige der dortigen hellenistischen Synagoge (Act 6 9 9 29; vgl. 11 20), sich auf Grabinschriften nachweislich als διδάσκαλοι bezeichneten (oben S. 25), womit ein Mittelglied zwischen palästinischem und Diaspora-Judentum gegeben ist —, dann erscheint die Schlußfolgerung wohl begründet, daß die διδάσκαλοι der paulinischen Gemeinden einer synagogalen Einrichtung gleichen Namens entsprechen. Paulus hätte bei dieser Voraussetzung Rm 2 17ff., wo er sich als fingierten Gegner den charakteristischen Repräsentanten des Judentums, den Gesetzeslehrer, gegenüberstellt (κατηχούμενος — διδάσκων, κηρύσσων), diesen Gesetzeslehrer auch bei seiner Amtsbezeichnung διδάσκαλος genommen (v. 20), um daran seinen hohen Anspruch, zugleich aber auch sein Versagen im Entscheidenden (v. 21) zu demonstrieren.

Trifft es zu, daß διδάσκαλος (ohne nähere Bestimmung) die jüdischen und christlichen Lehrern gemeinsame »Amtsbezeichnung« ist, dann darf auch auf gewisse sachliche Entsprechungen geschlossen werden. Und hier erfährt zunächst die oben getroffene Feststellung eine Bestätigung: auch der jüdische Gesetzeslehrer hat es ganz überwiegend mit der Weitergabe geformten Stoffes zu tun. Nicht allein der Kanon selbst, sondern weithin auch die Schultradition hatte bereits eine feste, nicht veränderliche Gestalt. Der Lehrer hatte die Lehrsätze freilich anzuwenden, aus ihnen heraus Entscheidungen zu treffen. Aber was er weitergab, war eben doch immer die Überlieferung, und die Regeln der Anwendung waren weithin selbst schon Gegenstand der Überlieferung. Daneben wird die Parallele des jüdischen Gesetzeslehrers aber noch in anderer Hinsicht für die Lehrer der christlichen Gemeinden aufschlußreich: Die dauernde Beschäftigung und die daraus entspringende Vertrautheit mit den heiligen Offenbarungsbüchern Israels war das eigentliche Lebenselement des Gesetzeslehrers. Daher wird man die Träger der beginnenden christlichen Schriftgelehrsamkeit in erster Linie bei den »Lehrern« suchen dürfen. Die Erschließung des Alten Testaments als Weissagung auf den Christus und das neue Gottesvolk dürfte zu jenen διδαχαί gehört haben, die im korinthischen Gottesdienst neben »Psalmen«, Offenbarungen, Zungenreden und deren Übertragungen laut werden (I Cor 14 26).

Man wird also die Tätigkeit der Lehrer im allgemeinen in der Bewahrung, Weitergabe und Fruchtbarmachung der Tradition erblicken dürfen, sowohl der alttestamentlichen als der entstehenden christlichen, ohne daß die Grenze in jeder Richtung genau gezogen gewesen wäre. Auch in einem anderen Sinn ist eine scharfe Grenzziehung nicht möglich, so nämlich, als könne das, was dem

»Lehrer« obliegt, nicht auch vom Apostel oder Propheten ausgeübt werden. Namentlich wo es sich nicht um Katechumenat oder Taufunterricht handelt, sondern um verantwortungsvolle Anwendung und Auslegung von Herren- oder Schriftworten[66], sind die Übergänge zur Prophetie gewiß fließend[67]. Daß auch der Apostel als Lehrer wirkt, davon legen die Paulusbriefe selbst ein beredtes Zeugnis ab[68]. Das Verhältnis der unter »erstens« bis »drittens« von Paulus I Cor 12 28 aufgezählten »Ämter« kann geradezu so umschrieben werden, daß das nächstfolgende immer nur einen Ausschnitt aus dem vorhergehenden umfasse.

Erfährt die Gemeinde, indem ihr die Prophetie geschenkt ist, auf ihrem Wege die Hilfe von oben, so kommt darin, daß sie Lehre und Lehrer hat und nötig hat, zum Ausdruck, daß sie auf das Wort von Anfang her (Hbr 5 12 6 1 I Joh 2 7 3 11) gewiesen ist und aus ihm Wegweisung empfängt. Prophetie und Lehre sind einander zugeordnet. Sie bilden, wie man nach dem oben Ausgeführten ohne Gefahr des Mißverständnisses nunmehr wird formulieren dürfen, die vertikale und die horizontale Komponente im Besitz der Gemeinde, Geist und Tradition. Dabei müssen Prophetie und Lehre immer streng aufeinander bezogen bleiben: Prophetie ohne Lehre entartet zur Schwärmerei, Lehre ohne Prophetie erstarrt zum Gesetz.

---

[66]) Daß der διδάσκαλος nicht nur Überkommenes weiterzugeben habe, sondern auch auf eigene Verantwortung lehre, setzt, wenigstens für seinen Gemeindekreis, der Jakobusbrief (3 1) deutlich voraus. Man müßte sonst die im folgenden scharf gegeißelten Zügellosigkeiten und Verfehlungen der Zunge darin erblicken, daß der Lehrer sich nicht gewissenhaft an seine überlieferte Norm, den »Text«, gehalten hätte — ein absurder Gedanke. [67]) Die von E. Burggaller, Das literarische Problem des Hebräerbriefs, ZNW 9, 1908, 131 vorgetragene Unterscheidung zwischen lehrhafter Paränese (= λόγος γνώσεως, διδασκαλία, παράκλησις) und pneumatischer Rede (= Prophetie, z. B. Reden des Johannes-Evangeliums) kann nach dem oben Gesagten so nicht als Bestimmung des Verhältnisses von Lehre und Prophetie anerkannt werden — dabei würde die eigenartige »Aktualität« prophetischer Rede zu kurz kommen. Wohl aber darf der Hebräerbrief als Zeugnis für die Wirksamkeit von Lehrern in der Urchristenheit angesehen werden. So sieht auch R. Perdelwitz, Das literarische Problem des Hebräerbriefs, ZNW 11, 1910, 64 »in dem Hebräerbrief einen Synagogenvortrag [sc. von Christen], den ein διδάσκαλος, d. i. einer der, in der nachapostolischen Zeit ziemlich zahlreichen Wanderprediger gehalten hat«. O. Michel, Der Brief an die Hebräer (Meyer), 8. Aufl., 1949, 4f. unterscheidet innerhalb der urchristlichen Predigt zwischen κήρυγμα und διδαχή und stellt den Hebräerbrief, eine schriftliche Predigt, ebenfalls auf die Seite der letzteren. [68]) Nach M. Goguel a. a. O. 104 verkörpert Paulus in sich selbst die Trias der Haupt-»Ämter«: Seine Briefe als ganze setzen sein apostolisches Wirken fort, Darlegungen wie die über die Rechtfertigung aus dem Glauben zeigen ihn als Lehrer. I Cor 15 51 f. erweist ihn als Propheten.

Propheten und Lehrer nehmen unter den Pneumatikern eine Sonderstellung ein, die sich vielleicht nun doch auch darin ausdrückt, daß sie allein —, außer den Aposteln — in der Aufzählung I Cor 12 28f. mit Personalsubstantiven bezeichnet werden. Die Prophetie ist ihrem Wesen nach auf die Gemeinde als Ganzes ausgerichtet; in ihr spricht der offenbarende Geist zur Gemeinde, »damit alle es erfahren und getröstet (gemahnt) werden« (I Cor 14 31). Vor der versammelten Gemeinde unterliegt jede Prophetie dem διακρίνεσθαι (I Cor 14 29). Aber auch der Lehrer ist nicht etwa eine Privatperson. Er schöpft aus der Gemeindetradition, gibt sie weiter, wendet sie an. Seine Aufgabe ist nicht Entfaltung seiner Gaben, etwa Schulgründung, sondern διδασκαλία (Rm 12 7 »Belehrung«, Mitteilung, Weitergabe). Die rechte Lehre ist eine Angelegenheit der Gemeinde, so gewiß diese an die Lehre gebunden, ihr als der Herrin übergeben ist (Rm 6 17).

Diese bei Prophetie und Lehre festzustellende Ausrichtung gilt nun aber keineswegs z. B. von der Zungenrede. Die wird von Paulus vielmehr mit Nachdruck in die private Sphäre verwiesen (I Cor 14 28). Die Glossolalie als Ganzes ist der Gemeinde wichtig und muß es sein: in ihr wird ihr Geistbesitz sichtbar. Aber der Einzelakt hat für die Gemeinde nicht die gleiche konstitutive Bedeutung wie Prophetie und Lehre. Er ist keine »Bauarbeit« (I Cor 14 4) an der Gemeinde. Das Gleiche muß aber, auch wenn es bei Paulus nur an der Glossolalie demonstriert wird, für die Geistesgaben der Krafttaten und Heilungen gelten. An sich ist ebenso, wie die Zungenredner in Korinth eine Sonderstellung für sich beanspruchten, ein besonderer Stand der Heil- und Wundertäter denkbar. Vielleicht haben wir Jac 5 14ff. noch eine halb verwischte Spur davon, daß das Charisma der Heilung auch Ansätze zur Institution entwickelt hat. Aufs Ganze gesehen haben aber diese Gaben kein »Amt« hervorgebracht, und zwar eindeutig deshalb, weil sie nicht οἰκοδομή sind[69]. Die Entscheidung des Paulus gegenüber den Korinthern ist durch die Kirchengeschichte als προφητεία erwiesen: aus der fehlenden οἰκοδομή folgt letztlich die unbe-

[69]) Höchst bezeichnend ist, daß in dem — späteren — Römerbrief bei der Aufzählung der Charismata (12 6ff.), wo es von vorneherein auf Erkenntnis des Gotteswillens, Tun des Guten, Wohlgefälligen, Vollkommenen, Ablegen allen Hochmuts abgesehen ist (v 2f.), Glossolalie, Heilungen und Krafterweisungen überhaupt nicht mehr erwähnt werden. Die oben dargelegte Sonderstellung der Propheten und Lehrer (mit den Aposteln) muß in einem andern Sinne als bei Harnack also festgehalten und kann nicht so eingeebnet werden, wie es bei E. Schweizer a. a. O. 58f. geschieht. Wenn er in »Evangelische Theologie« 1946/47, 349 feststellt, »daß es — abgesehen von der geschichtlichen Sonderstellung des Apostels als des gesendeten Augenzeugen der Auferstehung — im ganzen NT keinen Dienst gibt, den nur ein besonderer Dienstträger und nicht grundsätzlich jeder ausüben dürfte« —, so erscheint das mit I Cor 12 29f. nur schwer vereinbar.

streitbare Tatsache, daß mit der Zeit die Ekstatiker und Thaumaturgen zur seltenen Ausnahme wurden und man sich daran gewöhnte, das Wirken des Geistes in der Gemeinde zu suchen an ihren Predigern, Lehrern und — Bischöfen.

Das führt uns zu einem dritten Fragenkreis.

III.

Nach Rm 12 8 wie I Cor 12 28 rechnet Paulus unter die Geistesgaben auch die Gemeindeleitung. Freilich steht sie in beiden Aufzählungen erst an späterer Stelle[70]. Zudem fällt I Cor 12 28 der dafür verwendete Ausdruck auf. Nicht nur, daß keine Personbezeichnung gewählt ist — dazu mögen die vorhergehenden Worte mitgewirkt haben. Sondern der Plural κυβερνήσεις erweckt auch den Eindruck, als handele es sich um gelegentliches, wechselndes Hervortreten mit einem Einzelakt gemeindeleitenden Charakters — wie wenn etwa einmal diesem, einmal jenem gegeben würde, in der Gemeindeversammlung einen guten Vorschlag in Angelegenheiten der Gesamtgemeinde zu machen[71]. Diese Regellosigkeit würde aber die Wortwahl schwer verständlich machen, da im Begriff des Steuermanns wie des Staatslenkers[72] das Moment der Sachkunde und damit der Stetigkeit mitgegeben ist. Auch ist eine leitende Funktion in einem rechtlich noch so wenig gestalteten Stadium, wie die Paulusbriefe es erkennen lassen, kaum denkbar ohne Bindung an persönliche Autorität, konnte also schon deshalb nicht nur gelegentlich oder häufig wechselnd in Erscheinung treten. Aus diesen Gründen muß der Plural κυβερνήσεις wohl eher als Entsprechung zu den Pluralen ἀπόστολοι usw verstanden werden und nicht verschiedene Akte der Gemeindeleitung sondern das Auftreten dieser Geistesgabe in einer Mehrzahl von Gemeinden bezeichnen[73].

---

[70]) Brosch a. a. O. 25ff. erkennt richtig, daß die Aufzählungen bei Paulus keine Wertskalen darstellen, unterscheidet dann aber seinerseits die »rein pneumatischen« von den mehr praktischen, »mit der kirchlichen Hierarchie verwandten« Geistesgaben. Dabei werden die »Prophetie mit Weisheitsrede und Gabe der Ermahnung« der ersten, Apostolat, Lehre mit Erkenntnisrede, Hirtenamt der zweiten Gruppe zugeteilt. Es fragt sich aber, ob diese Unterscheidung nicht mehr einer hierarchisch orientierten Ämterlehre als einer Erhellung der Ansichten des Paulus dienlich ist. [71]) So etwa J. Weiß, Exk. zu I Cor 12 28; Schmiedel z. St.; Bousset z. St. [72]) Die übertragene Bedeutung im Sinne des »Regierens« ist für Verb und Substantiv seit Plato geläufig. Auch die drei LXX-Stellen zeigen für κυβέρνησις die Bedeutung »kluge Leitung«; vgl. Beyer, ThWB III, 1035. [73]) So hat auch Pindar Pyth 10, 112 πολίων κυβερνάσιες den Plural mit Rücksicht auf die Vielzahl der Staaten (Beyer a. a. O. Z. 24). Schlatters Übersetzung (Komm. z. St.) »Anweisung für die Steuerung« ist eine willkürliche Modifikation.

Im übrigen hat Paulus für die Leiter der Gemeinden andernorts auch Personbezeichnungen, freilich kein annähernd so »festes« Wort wie für Propheten und Lehrer. Neben κυβερνήσεις, dem ἅπαξ λεγόμενον, findet sich zweimal προιστάμενος (-οι)[74]. Rm 12 8 wird wie den andern so auch diesem Charisma sein besonderer Auftrag gewiesen: ὁ προιστάμενος ἐν σπουδῇ. Schon der Zusammenhang macht es unwahrscheinlich, daß ἐν σπουδῇ nicht mehr sagt, als daß diese Sache nicht mit halbem Herzen getan werden dürfe. Denn in den vorhergehenden und folgenden Fällen ist eine besondere Seite der genannten Tätigkeit hervorgehoben und als das bezeichnet, worauf es ankommt. Daß es sich auch bei ἐν σπουδῇ nicht anders verhält, lehrt ein Blick auf den Wortgebrauch bei Paulus. Es fällt auf, mit welcher Regelmäßigkeit σπουδή, σπουδαῖος, σπουδάζειν in Zusammenhang mit der großen Kollekte des Paulus für Jerusalem wiederkehren[75]. Weit über die Hälfte des Vorkommens bei Paulus entfällt auf solche Stellen. In diesem Zusammenhang bedeutet das Wort immer das freudige Sich-Einsetzen, sowohl in der Organisationsarbeit wie im Geben. Daneben kommen σπουδαῖος und σπουδάζειν gelegentlich auch im

[74]) Rm 12 8 I Thess 5 12. Allerdings wird behauptet (vgl. v. Dobschütz und Dibelius zu I Thess 5 12; Harnacks Zustimmung ZNW 27, 9f.; dagegen E. Schweizer, Das Leben des Herrn 48 Anm. 15), das Partizip bedeute Rm 12 8 und I Thess 5 12 nicht die »Führenden«, sondern die »Fürsorgenden«. Die Diskussion, die immer mit der Alternativfrage »Festes Amt oder freies Charisma?« verquickt ist, kann hier im wesentlichen außer Betracht bleiben. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß diese Alternative den Verhältnissen nicht gerecht wird. Aber auch wenn die Übersetzung »Fürsorgende« besser begründet werden könnte, als es der Fall ist, so zeigen doch alle bisher beigebrachten Parallelen (sofern ein persönliches Objekt gegeben ist), daß es sich ausnahmslos um die Fürsorge von seiten Übergeordneter handelt. Oepke zu I Thess 5 12 übersetzt zwar »die für euch sorgen«, überschreibt die vv. 12. 13a aber unwillkürlich: »Ehre den Führern!« Auch der Sprachgebrauch der Umwelt (s. Anm. 91) erlaubt es nicht, die leitende Funktion der προιστάμενοι zu bestreiten. Wie denn überhaupt die Bedeutung »fürsorgen« nur über die Brücke »Schutz gewähren« erreicht wird. Mit προστάτις wird Phoebe Rm 16 2 nicht allgemein als Wohltäterin, sondern als »Patronin« des Paulus und vieler anderer bezeichnet, d. h. als Vertreterin nach außen hin gegenüber öffentlichen Instanzen oder Gerichten. Diesen Sinn hat das Wort jedenfalls da, wo römischer Einfluß anzunehmen ist. Vielleicht verlangt die Tatsache, daß Paulus römischer Bürger war, daß Prozeßvertretung im eigentlichen Sinne ausgeschlossen bleibt. Aber auch die übertragene Bedeutung würde Phoebe doch als »Beschützerin« erscheinen lassen. Vgl. hierzu J. B. Frey, Les communautés Juives à Rome. Recherches des sciences religieuses 21, 1931, 149. [75]) II Cor 8 7. 8. 16. 17. 22 Gal 2 10. Auch II Cor 7, 11f. ist mit σπουδή bereits die Sammlung ins Auge gefaßt, wie die sofort erwähnte Freude des Titus und daran anschließend das breite Eingehen auf das von ihm vorzubereitende Kollektenwerk wahrscheinlich machen. W. M. Franklin, Die Kollekte des Paulus, 1938, ist auf diesen auffälligen Wortgebrauch nicht eingegangen.

allgemeineren Sinne vor[76]. Aber τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί (Rm 12 11) wäre eine reine Tautologie, wenn an dieser Stelle das absolut gebrauchte σπουδή nicht bereits die spezielle, »technische« Bedeutung der eifrigen Tätigkeit für die Gemeinde bezeichnete. Eben dies soll aber bereits v. 8 als Sinn und Würde der Gemeindeleitung hervorgehoben werden: wer Vorsteher ist, erweise darin seinen Eifer für die Gemeinde.

Inhaltlich bestätigt werden diese Beobachtungen durch das, was Harnack zum technischen Gebrauch der Wortgruppe κοπιᾶν usw. gezeigt hat[77]. Paulus benutzt das Wort mit Vorliebe für seine eigene Missionsarbeit[78], nicht etwa nur für die nach seinem Entschluß damit verbundene harte Handarbeit — sonst könnte er I Cor 15 10 schwerlich sagen, nicht er, sondern die Gnade Gottes mit ihm habe »gearbeitet«, und der Zusatz »mit den Händen arbeitend« I Cor 4 12 wäre pleonastisch. Daß die Verwendung dieses Wortes bei Paulus mit dem Gedanken an seine Handarbeit verbunden gewesen ist, diesem Gedanken vielleicht gar ihren Ursprung verdankt[79], ist deshalb nicht ausgeschlossen. Aber nicht nur des Paulus eigene Arbeit, sondern auch die anderer Christen erhält diese ehrende Bezeichnung[80]. Hiervon sind in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse zwei Stellen, aus denen hervorgeht, daß die Sich-Mühenden (im Dienste der Gemeinde!) in enger Verbindung stehen mit den »Vorstehern«.

I Thess 5 12 findet sich nebeneinander κοπιῶντας . . προισταμένους . . νουθετοῦντας. Der gemeinsame Artikel, mit dem die drei Partizipien zusammengefaßt sind, macht das Beieinander dieser drei Tätigkeiten zwar nicht zur strengen Regel, erweist jedoch die säuberliche Abgrenzung voneinander und Verteilung auf drei verschiedene Personenkreise als unmöglich. Die προιστάμενοι sind damit zugleich für gewöhnlich als die κοπιῶντες und νουθετοῦντες gekennzeichnet. Der Zusatz ἐν κυρίῳ hebt begrenzend und zugleich bekräftigend hervor, daß diese Stellung sui generis ist, insofern sie ihren Ort innerhalb einer höheren Wirklichkeit hat, nämlich der des κύριος, der selbst das Haupt seiner Gemeinde sein will.

---

[76]) Phil 2 28 I Thess 2 17. [77]) A. v. Harnack, Κόπος (Κοπιᾶν, Οἱ Κοπιῶντες) im frühchristlichen Sprachgebrauch, ZNW 27, 1928, 1—10. [78]) So Gal 4 11 Phil 2 16 Col 1 29. κοπιᾶν steht bei Paulus immer im Sinne von »Missionsarbeit«, oft aber auch κόπος: I Cor 3 8 II Cor 10 15 I Thess 1 3 3 5. [79]) So A. Deißmann, Licht von Osten, 4. Aufl., 266. [80]) Die Arbeit der Mitapostel: I Cor 3 8 II Cor 10 15 — ganzer Gemeinden: I Cor 15 58 I Thess 1 3 — einzelner Personen: Maria Rm 16 6; Tryphaina, Tryphosa und Persis Rm 16 12. An einigen der aufgeführten Stellen ist κοπ- freilich durch den Zusatz ἐν κυρίῳ auf den speziellen Sinn der Arbeit im Dienste der Gemeinde festgelegt, also nicht rein »technisch« gebraucht: Rm 16 12 I Cor 15 58.

Ähnlich finden sich die κοπιῶντες mit der Gemeindeleitung verbunden I Cor 16 15f. »Solchen« soll man sich unterordnen wie »jedem, der da mitarbeitet und Mühe auf sich nimmt«. Die τοιοῦτοι sind von v. 15 her sachlich bestimmt: Erstlinge und solche, die sich zum Dienst für die Heiligen »eingesetzt« haben (ἔταξαν). Als Erstling ist auch Epainetos Rm 16 5 genannt, ohne daß daraus die Forderung besonderer Anerkennung folgte[81]. So wird auch I Cor 16 15 das Entscheidende nicht mit der Erstlingschaft, sondern mit dem Dienst an den Heiligen gegeben sein. Dieser Dienst[82] ist es, der Stephanas und den Seinen eine besondere Achtung in der Gemeinde erworben haben müßte, und zwar eine Achtung als vor den führenden Gemeindegliedern, wie sie mit ὑποτάσσησθε gefordert wird.

Also: nicht Klugheit, Weltgewandtheit, »Beziehungen« prädestinieren zur Leitung der Gemeinde, sondern allein der Eifer und die freudige Hingabe an mühevolle Arbeit für sie. Wen der Eifer treibt, wer die Mühe nicht scheut, der erweist sich damit als einer, der anderen voranzugehen vermag. Das ist so selbstverständlich, daß Paulus garnicht etwa auf wohlerworbene Rechte oder auf die in Eifer und Mühe sich erweisende Eignung abzuheben braucht, sondern einfach bitten kann, diese verdienten Gemeindeglieder zu »kennen« samt ihrem Tun, nicht zu vergessen, was sie getan haben (οἴδατε I Cor 16 15; εἰδέναι I Thess 5 12). Wo das geschieht, folgen ἡγεῖσθαι (I Thess 5 13) und ὑποτάσσεσθαι (I Cor 16 16) von selbst.

Damit ist nun auch schon das Entscheidende gesagt zu der Frage, ob die Leitenden der Gemeinde eine deutlich abgegrenzte Gruppe von Personen waren. Die Ermahnungen des Paulus müssen jedenfalls für die Gemeinden unmißverständlich gewesen sein. Wenngleich die

[81]) Daß ἀπαρχή Rm 16 5 und I Cor 16 15 fast formelhaft mit dem Präsens verbunden ist, nicht mit einem Tempus der Vergangenheit, mag zeigen, daß nicht an eine Leistung der Vergangenheit, sondern an eine bleibende Sonderqualität gedacht ist, die auch eine Sonderstellung in der Gemeinde begründete. Nur mußte sie nicht notwendig mit der Funktion der Leitung zusammenfallen.

[82]) Hier hat, wie fast immer bei Paulus, διακονία noch die volle, unverengte Bedeutung jeglichen Dienstes bis hin zum Apostelamt selbst. Die uns geläufige Spezialisierung des Begriffs in Richtung auf das Caritative hin kündigt sich erst an — etwa darin, daß Paulus das Kollektenwerk für Jerusalem eine διακονία nennt. Für eine allgemeinere Bedeutung des Wortes dagegen an unserer Stelle spricht auch die nachträgliche Erweiterung auf παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι v. 16 (der Rm 16 21 als σύνεργός μου bezeichnete Timotheus erscheint bei Paulus durchweg als Persönlichkeit geradezu apostolischen Ranges — I Cor 4 17 16 10 II Cor 1 19 I Thess 3 2; schließlich spannt auch das absolute συνεργοῦντες II Cor 6 1 den Bedeutungskreis dieses Wortes weit über den Rahmen eines caritativen Werkes hinaus). Lietzmann z. St. weist darauf hin, daß Stephanas augenblicklich gerade, indem er zu Paulus gereist ist, für die Interessen der Gemeinde tätig ist: διακονία. Zum Gebrauch von διακονία bei Paulus vgl. auch M. Goguel a. a. O. 124 Anm. 1.

Verhältnisse keinerlei Anzeichen eines »monarchischen Episkopats« verraten (I Cor 16 15f. Phil 1 1 — Pl.!), verlangt die Forderung der Anerkennung und Unterordnung doch das Vorhandensein klar erkennbarer und vor allem ständig in ihrer Funktion stehender Führungsgruppen oder -persönlichkeiten. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die »Gemeindeleitung« bereits als ein »Amt« bestanden hätte, das etwa vakant werden und wieder besetzt werden könnte. Es wird zu zeigen sein, daß sich leitende Autoritäten mit innerer Notwendigkeit ohne institutionelle Formen mit der Zeit in den Gemeinden herausbilden mußten.

Denn worin bestand nun in concreto die Ausübung der Gemeindeleitung? Auf den ersten Blick scheinen die Paulusbriefe uns auf diese Frage ohne Antwort zu lassen. Aber wir erhalten durch sie doch ein so lebendiges Bild der Gemeindeverhältnisse, daß einige Schlüsse bezüglich der Leitung möglich sind. Zunächst ein negativer. Nirgends wird erkennbar, daß die Gemeinde als ganze irgendwelchen Größen außerhalb ihrer gegenüberträte, vor denen sie irgendwie vertreten, repräsentiert werden müßte. Auch von einer Vermögensverwaltung kann in Korinth augenscheinlich nicht einmal im Sinne einer einfachen Sammelorganisation für Gaben der Liebe die Rede sein. Paulus muß vielmehr I Cor 16 2 die primitivsten Anweisungen für das Technische der Jerusalem-Kollekte geben: jeder soll jeden Sonntag, was er vermag — nicht etwa den Ältesten oder Schatzmeistern übergeben, sondern »bei sich selbst zurücklegen«. Das mag andernorts — etwa in Philippi, wo man bereits mehrfach für Paulus gesammelt hatte[83] — anders gewesen sein. Daß aber eine so bedeutende Gemeinde wie Korinth geraume Zeit ohne solche Ordnung auskommen konnte, verdient Beachtung. Die »Vorsteher« haben also in erster Linie augenscheinlich weder Verwaltungs- noch Repräsentationsaufgaben.

Worin könnte dann aber die Leitung der Gemeinde bestanden haben? Paulus bespricht I Cor 6 1ff. die beschämende Tatsache, daß Christen miteinander vor heidnischen Gerichten prozessieren. Was Paulus diesen Vorkommnissen gegenüber vermißt, daß nämlich kein Weg gefunden wurde, den Streit innerhalb der Gemeinde zu schlichten, das wäre eine Aufgabe der Gemeindeleitung gewesen[84]. Es werden

[83]) Daß dieses nun gerade die Aufgabe der ἐπίσκοποι und διάκονοι gewesen sei, und daß daher ihre Nennung im Briefkopf Phil 1 1 sich erkläre (so nach Harnack und Sohm auch M. Gouguel a. a. O. 125), kann nur eine Vermutung sein. Paulus hätte dann jedenfalls darauf verzichtet, diese Einrichtung den Korinthern für die Jerusalem-Kollekte zu empfehlen; er zeigte ihnen vielmehr andere Wege. Aus dem gleichen Grunde ist Goguels Vermutung (a. a. O. 124), die κυβερνήσεις hätten es mit administration matérielle zu tun gehabt, für Korinth wenigstens unwahrscheinlich.

[84]) Daran ändert nichts, daß Paulus im zweiten Teil seiner Kritik (v. 7-11) den ersten wieder aus den Angeln hebt: eigentlich sollte es überhaupt niemals zu

ja nicht etwa die beiden Prozeßgegner dafür getadelt, daß sie nicht zunächst bei einem Bruder einen Schiedsspruch gesucht haben. Vielmehr wird der Gemeinde als ganzer mit bitteren Worten zum Bewußtsein gebracht, daß sie in diesem Falle versagt hat[85]. Fragt man sich, wer sich denn nun konkret der Sache hätte annehmen sollen und müssen, so wird man wohl am ehesten auf einen Bruder aus dem Kreise der διδάσκαλοι geführt, die u. a. ja auch die »Halakha«, hier also die christlichen Lebensregeln kennen, lehren und auslegen. Vor allem scheint σοφός v. 5 eine Anspielung oder Erinnerung an den חָכָם (= σοφός LXX) der jüdischen Gemeinde zu sein, dem dort solche Streitfälle vorzulegen gewesen wären. Auffällig ist jedenfalls, daß ein Hinweis auf Leitungspersonen, die neben Propheten und Lehrern stünden, völlig fehlt.

Ein zweiter Fall ist der des Blutschänders (I Cor 5). Auch hier hätte etwas namens der Gesamtgemeinde geschehen müssen, was also von den dafür in Frage kommenden Brüdern hätte in Gang gebracht werden sollen. Die Leitung hat versagt[86]. Denn wiederum bedeutet das apostolische Monitum nicht einen auf gewisse Einzelpersonen begrenzten Vorwurf. Vielmehr hält Paulus der gesamten Gemeinde ihr Versagen vor. Und wenn er nun tut, was sie hätte tun müssen, so wird deutlich, von wem er am ehesten ein Eingreifen erwartet hätte, das die Gemeinde auf den rechten Weg bringen mußte. Er übergibt den Schuldigen dem Satanas; das geschieht mit dem vom Hl. Geist getragenen und durch den Hl. Geist kräftigen Richtspruch. Dieser aber ist ein Merkmal der Prophetie, die den Menschen überführt und beurteilt, das Verborgene seines Herzens aufdeckend (I Cor 14 24f.). Die Propheten hätten hier die Gemeinde zum Rechten führen müssen.

---

einem Rechtsstreit gekommen sein! Der Fall war doch nun einmal gegeben und hätte, wenn es an der Leitung nicht gefehlt hätte, geregelt werden müssen und können. [85]) Das Versagen der korinthischen Gemeinde wiegt um so schwerer, als die jüdischen Gemeinden in aller Welt mit Hilfe ihrer γραμματεῖς und chakhāmīm solche interne Schiedsgerichtsbarkeit übten. Vgl. J. Juster, Les Juifs dans l'Empire romain 1914, I, 421f.; II 93. 110ff. — Auch dem griechischen Vereinswesen war die interne Schiedsgerichtsbarkeit weithin geläufig, die über die ὁμόνοια zu wachen hatte und unter Umständen »unter Ausschluß des Rechtsweges« empfindliche Strafen verhängen konnte. Belege bei Fr. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1909, 446ff. 501. Das Vereinsstatut der Mysteriengemeinde der Jobakchen in Athen (vor 178 v. Chr. Dittenberger, Sylloge III, 3. Aufl., Nr. 1109, Z. 90ff.; vgl. Lietzmann zu I Cor 6 1 und ebenda S. 175) bedrohte im Falle einer Prügelei auch den Angegriffenen mit Strafe, wenn er Genugtuung suchte durch eine Klage vor öffentlichem Gericht, statt sie vor den Priester oder den Archibakchos zu bringen. [86]) Dem entspricht es, wenn M. Goguel a. a. O. 125 sagt: »Quand il dicte aux Corinthiens, comme s'il assistait à leur assemblée, la solution qu'ils devront donner à l'affaire de l'incestueux, il joue le rôle d'un *proistamenos*«.

Es leuchtet wohl ein, daß es in den beiden besprochenen Fällen eine undankbare und beschwerliche Aufgabe war, die da ungelöst blieb. Wer sie angepackt hätte und wer solche Dinge sonst in einer Gemeinde in Ordnung zu bringen hatte, verdient wohl, ein κοπιῶν zu heißen. Und so stützen denn diese Beobachtungen eine von vorne herein höchst wahrscheinliche Annahme, daß nämlich die für Auferbauung und Ausrichtung der Gemeinde grundlegenden Charismen (Apostolat, Prophetie, Lehre[87]) der Gemeinde in der Regel jedenfalls in der ersten Zeit auch die geborenen Führer schenkten, sobald sie deren bedurfte[88]. Gehört νουθετεῖν nach I Thess 5 12 (s. oben S. 33) zur Aufgabe der προιστάμενοι, so darf daran erinnert werden, daß es Col 1 28 parallel zu διδάσκειν steht, und daß παράκλησις und παραμυθία — der νουθεσία sachlich eng verwandt — I Cor 14 3 neben der οἰκοδομή als der eigentliche Ertrag der Prophetie genannt werden. Dies zeigt die Nähe, in der Prophetie und Lehre bei Paulus zur Gemeindeleitung stehen. Wer die κοπιῶντες und die προιστάμενοι von den Propheten und Lehrern trennen und unterscheiden will, kommt in die Verlegenheit, erklären zu müssen, warum die Gemeinden zu Ehrerbietung und Gehorsam gerade denjenigen Geistträgern gegenüber aufgefordert werden, deren Charisma in allen Aufzählungen an betont nachgeordneter Stelle auftritt.

Warum werden nun aber — dieser Einwand ist zu erwarten — bei Paulus neben Propheten und Lehrern die Vorsteher überhaupt noch genannt? Eine Nennung wäre nur dann überflüssig, wenn Propheten und Lehrer mit den Vorstehern identisch wären. Es wird aber garnicht behauptet, daß jeder Prophet oder Lehrer auch Vorsteherfunktionen gehabt habe. Es erwies sich nur als unwahrscheinlich, daß Nicht-Propheten oder Nicht-Lehrer in den Gemeinden der Paulus-

[87]) Der Apostel übt die Leitung der Gemeinde, wenn er wie Paulus seinen Auftrag als Umherziehender erfüllt, mehr indirekt, bei gelegentlichen Besuchen und durch Briefe aus. Auch Wendland zu I Cor 12 28 nennt diese drei Ämter »die die Gemeinde Leitenden«, ohne jedoch näher auszuführen, in welchem Verhältnis dazu das Charisma der κυβερνήσεις — er spricht von »Verwaltung«, »Ordnung der äußeren Dinge« — steht. [88]) Die strenge Trennung der »dreigliedrigen Gruppe der großen Charismatiker« von aller Gemeindeorganisation, die R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, 149 ff. festgehalten wissen will (nicht viel anders K. Müller, RGG, 2. Aufl., 3, 969), erscheint dagegen als Konstruktion — wenn nämlich Verwaltung von Geldern, Leitung der Versammlungen, dann auch Ermahnung und Zurechtweisung einer von den Aposteln, Propheten und Lehrern unterschiedenen Gruppe von κοπιῶντες zugewiesen wird. Daß es gerade in diesen Punkten anders war, soll oben nachgewiesen werden. Auch Knopf notiert S. 151 die enge Verbindung von Hirten und Lehrern Eph 4 11 (gemeinsamer Artikel!), zieht daraus aber nicht die Konsequenz, die Träger dieser beiden Bezeichnungen als ganz oder teilweise identisch anzusehen. Beachtlich ist ferner, daß Judas und Silas Act 15 22 ἡγούμενοι heißen, v. 32 aber als προφῆται bezeichnet werden.

briefe eine leitende Stellung eingenommen hätten[89]. Die verschiedenen Aufzählungen von Geistesgaben können zur Abgrenzung der einzelnen »Ämter« überhaupt nur mit größter Vorsicht herangezogen werden. Wer darin eine Art Geschäftsordnung mit Aufgliederung in die verschiedenen Ressorts erblicken wollte, müßte — wie sich oben bereits bei den ersten drei Charismen zeigte (S. 29) — unfehlbar zu falschen Schlüssen kommen. Paulus zählt in dem Bestreben, den ganzen Reichtum der Geistesgaben vor seinen Hörern auszubreiten, alles auf, was ihm in den Sinn kommt. Dabei vermißt man I Cor 12 28f. die Phil 1 1 genannten ἐπίσκοποι[90]. Aber vielleicht war diese für unser Auge auf Philippi beschränkte Bezeichnung dem Paulus z. Zt. des I. Korintherbriefes noch nicht geläufig. Die ἐπίσκοποι dürften sich sachlich von den προιστάμενοι schwerlich unterschieden haben, wie denn beide Ausdrücke aus verwandten Bereichen der profanen Sprache übernommen sind[91]. Es wäre geradezu erstaunlich, wenn sich nicht in verschiedenen Gemeinden auch Unterschiede in den Bezeichnungen fänden für Tätigkeiten innerhalb der Gemeinde, die doch mit der Zeit erst sich herausbildeten und eine Benennung verlangten. Es wird noch zu erwägen sein, inwiefern für die Vorsteher die Sachlage anders war als für Propheten und Lehrer, obwohl AT und Synagoge die Bezeichnungen für alle diese »Ämter« darboten.

Vorher ist jedoch noch die Frage zu stellen, ob denn nicht jede noch so freie Form gemeinsamen Gottesdienstes eine gewisse Leitung brauche, und ob nicht hier eine Stelle sei, an der eine Gemeindeleitung von Anfang an sichtbar geworden sein müsse. Was in den Paulusbriefen vom Gemeindegottesdienst zu erkennen ist, ermutigt nicht, diese Frage zu bejahen. Die Rücksichtslosigkeit und Lieblosigkeit gegen die

---

[89]) Von hier aus wird nochmals verständlich, warum I Cor 12 28 nach den drei erstgenannten Geistträgern unpersönliche Ausdrücke gewählt wurden: es werden nun die Geistesgaben genannt, die zu den Hauptcharismen hinzutreten konnten aber nicht mußten. — Nach J. Schniewind, Aufbau und Ordnung der Ekklesia nach dem NT (Bultmann-Festschrift 1949) 205 »wird I Thess 5 12 deutlich, daß ihr (sc. der Vorsteher) Dienst im Wort besteht (von mir gesperrt)und ein klar bestimmtes ‚Werk' umfaßt«. [90]) J. Weiß, Der 1. Kor. Br. S. XXVII vermutet: Männer mit begrenztem Auftrag der Gemeinde (hier: die Sammlung für Paulus; s. jedoch Anm. 83). [91]) Zu ἐπίσκοπος s. d. Nachweise bei Beyer ThWB II 606ff. — Im spätgriechischen Genossenschaftswesen ist προεστώς neben dem noch weit häufigeren προστάτης Bezeichnung führender Vorstandsmitglieder, die im Gegensatz zu andern »Ämtern« nicht jährlich wechseln; Poland a. a. O. 363ff. Moulton-Milligan führen als Belege für die Bedeutung »Vorstand einer Genossenschaft« an: BGU IV, 1028 (II. Jh. n. Chr.) Col II Z. 8: (N. N.) προεστῶτι χαλκέων und Z. 25: Μαρείν[ῳ] καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ προεστ(ῶσι — oder auch -ῶτι, da οἱ σὺν αὐτῷ = »seine Leute« formelhaft wiederkehrt?) κλειδοπ(οιῶν) aus einer Rechnung über Lieferungen zu einem Bau. Auch Dorfvorsteher heißen so: P. Ryl. II, 122 (127 n. Chr.), Z. 6: ἀξιῶ, ἐάν σοι δόξῃ, κελεῦσαι τοῖς προεστῶσει τῆς κώμης.

schlechter gestellten Brüder äußert sich in Korinth u. a. darin, daß man mit dem Beginn des gemeinsamen Mahles nicht aufeinander wartet (I Cor 11 21. 33). Es hätte nahegelegen, wenn Paulus daraufhin zur Folgsamkeit gegenüber denen aufgefordert hätte, die diese gottesdienstlichen Mahlzeiten leiteten und also auch ihren Beginn zu bestimmen hatten. Aber nichts dergleichen geschieht. »Wartet auf einander!« — das ist alles. Es sieht doch so aus, als sei man bisher in Einmütigkeit der Herzen ohne besondere »Leitung« ausgekommen und als habe erst neuerdings Selbstsucht und Genußsucht diese sonst freiwillig eingehaltene Ordnung verwirrt. Entsprechend vermißt man auch da, wo Paulus der Glossolalie und der Prophetie die Stelle im Gottesdienst anweist (I Cor 14 26ff.), jede Bezugnahme auf eine gottesdienstliche Leitung. Sie wird auch nicht etwa stillschweigend vorausgesetzt, so daß die Anordnungen des Paulus als Anweisungen für die Leitenden zu verstehen wären. Das ist durch v. 32 ausgeschlossen, wo von den Propheten Unterordnung unter — nun eben nicht die gottesdienstliche Leitung, sondern unter den aus den Mitpropheten redenden Geist verlangt wird. Wollte man hierneben noch Leitende annehmen, so wären das völlig bedeutungslose Figuren, die tatenlos zusehen müßten, wie die Propheten den Gottesdienst ordnen. Paulus appelliert also nicht an eine gottesdienstliche Leitung, sondern er ruft den Hl. Geist selbst zu Hilfe, den Geist Gottes, der nicht ein Gott des Aufruhrs ist, sondern des Friedens. Freilich erhält dieser Geist die Ordnung, ohne die die Gemeinde nicht »auferbaut« wird, dadurch, daß er Menschen reden und Menschen schweigen heißt[92]. Aber er bindet sich dabei nicht an »Vorsitzende«; sondern im vom Geist gesteuerten Zusammenwirken Aller kommt die rechte Ordnung zustande, durch die die Gemeinde »im Frieden den Herrn anrufen«, seine Taten verkündigen und ihm zu Ehren das neue Lied singen kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Gemeinde gerade in dieser geistgewirkten gottesdienstlichen Ordnung sich u. a. ihres Abstandes zur Synagoge recht eigentlich bewußt wurde[93].

Damit hängt eine letzte Beobachtung zusammen, die es in unsere

---

[92]) Obiger Satz kann als Anschauungsmaterial zu dem in Anm. 30 Ausgeführten dienen. Das doppelte »Menschen« meint: ». . . daß er (gewisse) Menschen reden und (zu diesem Zweck andere) Menschen schweigen heißt« — und meint nicht: ». . . daß er gewisse Menschen erst reden und eben dieselben dann auch wieder schweigen heißt«. [93]) Was oben gegen die Annahme besonderer Leiter der Gottesdienste eingewendet wurde, spricht im wesentlichen auch gegen den von F. V. Filson, The Significance of the Early House Churches. Journal of Bibl. Lit. 58, 1939 105—112 erneuerten Versuch, die Ansätze zu einem Amt der Gemeindeleitung bei denen zu finden, die ihre Häuser für die Zusammenkünfte zur Verfügung stellten. Wie nahe hätte es gelegen, sie zur Abstellung von Mißständen bei solchen Versammlungen aufzufordern!

Fragestellung einzuordnen gilt. Bei Paulus fehlen völlig die πρεσβύτεροι. Das bedeutet zunächst einen auffallenden Unterschied zu der sonstigen urchristlichen Überlieferung. Lukas berichtet Act 14 23, Paulus und Barnabas hätten, bevor sie ihren Aufenthalt in dieser Gegend abbrachen, in den lykaonischen und pisidischen Städten des kleinasiatischen Hochlandes den Gemeinden »Älteste« eingesetzt. Wir besitzen keine Briefe an diese Gemeinden. Aber die benachbarten, auf der zweiten Missionsreise gegründeten Galatergemeinden scheinen auch nach einem zweiten Besuch des Paulus keine Ältesten gehabt zu haben. Jedenfalls läßt der an sie gerichtete Brief[94] nichts davon erkennen, obwohl er mancherlei Anweisungen für das Leben der Gemeinde gibt bis hin zu dem Unterhalt der Katecheten. Ebensowenig haben die Act 20 17 genannten Gemeindeältesten von Ephesus in den Paulusbriefen eine Spur hinterlassen. Mag es also zweifelhaft erscheinen, ob Lukas hier die paulinische Praxis genau wiedergibt — darin wird er doch wohl einer allgemein anerkannten Redeweise folgen, daß er die Führenden der Jerusalemer Gemeinde mit Vorliebe οἱ ἀπόστολοι καὶ (οἱ) πρεσβύτεροι nennt[95], wobei eine klare Trennung zwischen den beiden schwer möglich ist[96]. Darüber hinaus hat in den Pastoralbriefen und im I. Petrusbrief der Älteste seinen festen Platz in der Gemeinde[97]; die 24 Ältesten gehören zur himmlischen Gemeinde, wie der Seher Johannes sie schaut[98].

Aber nicht nur neben der sonstigen urchristlichen Überlieferung fällt das Schweigen bei Paulus auf. Es steht auch in Gegensatz zur gesamten Synagoge[99]. Hier ist die Einrichtung der Ältesten als Leiter eine ehrwürdige, von Alters her überkommene, unveräußerliche Institution. In ihr kommt zum Ausdruck, daß die jüdische Gemeinde sich an das Althergebrachte gewiesen weiß, dessen Träger und Vertreter in jeder Generation das Greisenalter ist. Ihre ganze Frömmigkeit kreist um das vorzeiten dem Volke Israel offenbarte Gesetz, auf dessen Überlieferung, Aneignung, Auslegung alle Sorgfalt und Liebe verwendet wird. Die Eschatologie — wenigstens im offiziellen Judentum — leiht alle ihre Farben aus der großen Vergangenheit des Volkes und ersehnt nichts anderes als die Restitution und Verabsolutierung

---

[94]) Als Empfänger werden hier die Gemeinden der Landschaft Galatien im Innern Kleinasiens vorausgesetzt, nicht die Städte im Süden der römischen Provinz Galatia. [95]) Act 15 2. 4. 6. 22. 23 16 4. [96]) Act 11 30 21 18 ist offenbar die sonst mit beiden Bezeichnungen umfaßte Gruppe einfach οἱ πρεσβύτεροι genannt. [97]) I Tim 4 14 5 1 (?). 17. 19 Tit 1 5 I Ptr 5 1. 5 (?); vgl. auch II Joh 1 III Joh 1. [98]) Apc 4 4. 10 5 6ff. 7 11 11 16ff. 14 3 19 4. [99]) Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte 126ff. hat als wahrscheinlich nachgewiesen, daß auch die Synagogen der Diaspora ihre »πρεσβύτεροι« hatten. Der damals noch fehlende Beleg für Rom ist inzwischen — wenigstens in einem Exemplar — beigebracht; Frey, CI Jud. I, Nr. 378.

des davidischen Reiches. Alles dies findet seinen »verfassungsmäßigen« Ausdruck im Institut der Ältesten, der Bewahrenden, Zurückschauenden.

Auf diesem Hintergrund, jüdischem wie urchristlichem, kann es kaum mehr als Zufall angesprochen werden, daß Paulus von »Ältesten« nicht redet und sie in seinen Gemeinden nicht voraussetzt. Sein Schweigen ist eine deutliche Absage. Die Gemeinde Christi bedarf nicht des Festhaltens am Überkommenen, sie lebt aus den Kräften der künftigen Welt, die ihr in der Erstlingsgabe des Hl. Geistes dargereicht werden. Sollte es ein Zufall sein, daß Paulus gerade die Autorität derjenigen, die Lukas geflissentlich als die »Ältesten« der in seinem Sinne urbildlichen Jerusalemer Gemeinde herausstellt, mit starken Abstrichen versieht: »Die das Ansehen hatten, etwas zu sein, — was sie auch waren, es kümmert mich nicht« Gal 2 6[100]? Ein Zufall, daß sein Gegensatz zu ihnen entscheidend dadurch bestimmt war, daß sie großes Gewicht legten auf ihren Anteil an den Ereignissen der Vergangenheit, daß sie daran alles gemessen wissen wollten, daß somit von ihrer Seite her der Gemeinde Christi die Gefahr einer einseitigen Ausrichtung auf das Vergangene drohte? Wenn Paulus das hier sich ankündigende Traditionsprinzip ablehnt[101], so ist das nur ein Einzelfall in einer ganzen Reihe von Auseinandersetzungen. Zu ihnen gehört als eine selbstverständliche und darum nicht diskutierte, dennoch aber deutlich zutage tretende Konstante die Ablehnung einer Einsetzung von besonderen »Ältesten«. Die Gemeinde Christi schaut voraus, nicht zurück. Sie klammert sich nicht an das Ererbte, sie läßt sich vielmehr bereiten für das Künftige. So gewiß sie durch die Predigt vom Gekreuzigten an die Geschichte gebunden ist, so entschlossen vertraut sie sich dem Hl. Geiste an, der ihr diese Geschichte als Heilsgeschichte erleuchtet und zueignet. Auch Paulus kann und will die Überlieferung nicht missen; aber der Akzent liegt bei ihm auf dem, was der gegenwärtige Christus den Seinen schenkt. So erklärt sich schließlich wohl auch, daß die Prophetie von ihm so stark unterstrichen wird, während die Lehre mehr im Hintergrund bleibt.

*

[100]) W. Foersters Versuch (Die δοκοῦντες in Gal 2, ZNW 36, 1937, 286ff.), dem Ausdruck τῶν δοκούντων εἶναί τι Gal 2 6 im Munde des Paulus alles Abwertende zu nehmen, ihn zu einer ganz ungefärbten Bezeichnung für »die Führenden« zu erklären, scheitert an I Cor 14 37 und Gal 6 3 (die letztere Stelle findet weder bei F. noch auch in dem von ihm angezogenen Artikel δοκέω in Kittels ThWB Erwähnung), wo die gleiche Wendung eindeutig auf den Unterschied von Schein und Sein zielt. Das wird Gal 2 6 außerdem auch noch durch die Parenthese sichergestellt.
[101]) II Cor 5 16.

Den Schluß dieser Ausführungen möge ein kurzer Versuch bilden, die vorgelegten Beobachtungen und Erwägungen in eine Gesamtschau der urchristlichen »Verfassungsgeschichte« einzuordnen.

Die von Harnack beharrlich festgehaltene Unterscheidung zwischen den im engeren Sinne charismatischen »Kirchenämtern« (Apostel, Propheten, Lehrer) und den durch Wahl zu übertragenden »Gemeindeämtern« (Episkopen, Diakone) ist für die frühen Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes — nach Lage der Quellen ist Korinth das deutlichste Beispiel — unvollziehbar. Es werden keine leitenden Autoritäten sichtbar, deren Aufgaben abseits von Prophetie oder Lehre lägen. Wo von Vorstehern die Rede ist, deuten keinerlei Umstände darauf, daß sie ihre Stellung einem wahlähnlichen Akt verdanken. Die κυβερνήσεις sind nicht in einem abgeschwächten Sinne Geistesgabe, die ihren Trägern lediglich den nötigen Respekt sicherte, sondern der prophetische Geist schenkte gewissen Propheten, die Gabe der διδασκαλία gewissen Lehrern von Fall zu Fall die Erleuchtungen und Weisungen, in denen die Gemeinde den Willen ihres himmlischen Herrn erfuhr.

Es findet sich also, daß Sohms Behauptung[102] für die Paulus-Gemeinden im Kern zutrifft, wenn er im gottesdienstlichen Vorsitz und in der Vermögensverwaltung, den Grundfunktionen des Bischofamtes, lediglich einen »Anwendungsfall« des Lehramtes sieht (wobei »Lehramt« für Sohm Apostolat, Prophetie und Lehre umfaßt). Amt und Geist schließen sich deshalb nicht aus, weil der Träger des »Amtes« der Leitung zum Kreise der »Geistträger« im engeren Sinne gehört.

Es kann nicht übersehen werden, daß Paulus und seine Gemeinden eine Sonderstellung im Urchristentum einnehmen. Das zeigt sich am deutlichsten im Fehlen der πρεσβύτεροι, dem auf der anderen Seite die einzigartige Rolle entspricht, welche nach Paulus der Geist in allen Äußerungen des Gemeindelebens spielt. Lukas hat durch seine Berichte über Einsetzung von Ältesten durch Paulus diese Sonderstellung gemildert und eine spätere Entwicklung in die »klassische« Zeit zurückdatiert; in dieser Hinsicht hat F. C. Baur doch wohl richtig geurteilt. Die »Presbyterialverfassung«, nicht nur von der Synagoge, sondern auch von der politischen Welt (γερουσία, senatus), in gewissem Maße sogar vom hellenistischen Vereinswesen vorgelebt, hat

[102]) R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, 84. Der Unterschied zwischen Propheten und Lehrern soll nach Sohm (a. a. O. 45ff.) nun allerdings darin bestanden haben, daß den ersteren die Gabe der »Geistesrede« verliehen war. Da aber auch die letzteren — trotz Ermangelns der Geistesrede — »Geistesträger« sind, dürfte eine Unterscheidung für die Gemeinden von diesem Gesichtspunkt her praktisch undurchführbar gewesen sein. Zudem macht sich hier wie anderwärts bei Sohm der Umstand ungünstig geltend, daß alle Zeugnisse — des NT wie der Apostolischen Väter — auf eine Ebene gerückt werden.

die Leitung nur durch den Geist in den frühen paulinischen Gemeinden augenscheinlich bald und vollständig verdrängt. Jedenfalls müssen die Gemeinden zu Ephesus wie in den lykaonischen und pisidischen Städten z. Zt. der Abfassung der Apostelgeschichte Älteste gehabt haben[103]. Das Zurücktreten der Pneumatiker hat hier zu einem Ausgleich innerhalb der jungen Christenheit geführt.

Schließlich darf darauf hingewiesen werden, wie gezwungen im Grunde die Vorstellung war, daß den Episkopen neben den reinen Verwaltungsgeschäften auch leitende kultische Funktionen oblagen[104]. Wir sahen, daß, wenn überhaupt in Korinth von gottesdienstlicher Leitung die Rede sein soll, dafür nur die Propheten in Frage kommen. Wenn die προιστάμενοι und ἐπίσκοποι von Hause aus dem Kreise der Propheten und Lehrer angehört hatten, bedarf es dann nicht mehr der schwierigen Annahme, Didache 15, 1f. lasse eine sekundäre Übertragung der Wortverkündigung an die Episkopen und Diakone, aus Mangel an Wanderlehrern, erkennen[105]. Vielmehr ist die andere Möglichkeit nicht auszuschließen, daß auch die Didache voraussetzt, Episkopen und Diakone (die letzteren als Gehilfen der ersteren) seien von jeher auch mit der Aufgabe der »Wortverkündigung«, d. h. aber mit Prophetie oder Lehre betraut gewesen.

[Abgeschlossen am 25. Januar 1952[106].]

---

[103]) Daß die Didache ebenfalls keine Ältesten erwähnt, sei nur erinnernd angemerkt. Die Deutung dieses Tatbestandes würde hier zu weit führen. [104]) Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II, 2, 144: »Es steht aber vielmehr nach den Andeutungen der ältesten Quellen so, daß die Funktionen der Episkopen und Diakonen aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an so weit gereicht haben, als das System von Funktionen reichte, welches die Gemeinde umfaßte (Armenpflege, Kultus, Korrespondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinn des Wortes)«. [105]) Harnack, TU II, 1, 58 zu Did. 15, 2. Ähnlich M. Dibelius, Government in the Early Church (The Baptist Times, 5. Jan. 1928, S. 8): »Now, in consequence of the change, which I have already mentioned, the bishop took over particular duties of a pastoral nature also, for which Spirit-gifted »prophets« and »teachers« were not available. The conduct of the Church service is undoubtedly the most important of them«. [106]) Nicht erreichbar waren mir: J. Donald, Ministering Members in Synagogues and Churches in the First Century 1935. F. V. Filson, The Christian Teacher in the First Century, JBl 60, 1941, 317—28. Ph. H. Menoud, L'église et les ministéres selon le NT 1949. Auf den während der Korrekturarbeiten erschienenen Aufsatz von G. Friedrich, Geist und Amt (in »Wort und Dienst«, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel N. F. 3. Band 1952 — Festschrift für Herbert Girgensohn — S. 61—85) kann ich nur noch hinweisen.

Das Tor des Nikanor

Von **Ethelbert Stauffer**
(Erlangen, Atzelsberger Steige 14)

Wo lag das Tor des Nikanor? Die jüdische Tradition antwortet seit 1900 Jahren beharrlich: Im Osten des Männervorhofs. So die frührabbinischen Texte (Mischna, Tosephta, Baraithoth, tannaitische Midraschim) ebenso der Talmud, die Midraschim des Mittelalters, Raschi († 1105), Maimonides († 1204) und Salomon ben Virga († um 1500). Dieser Anschauung haben sich in neuester Zeit zahlreiche jüdische und christliche Gelehrte angeschlossen, so Wettstein[1], Graetz, Neubauer, Büchler[2], Sanday-Waterhouse[3], Oskar Holtzmann[4], der frühere Dalman[5] und vor allem Joachim Jeremias[6]. Aber schon John Lightfoot ist unter dem Eindruck der Josephusnotizen über die Tempeltore unsicher geworden[7]. Fünfzig Jahre später erklärte L'Empereur: Nach der Mischna lag das Nikanortor an der Ostseite des Männervorhofs, nach Josephus an der Ostseite des Frauenvorhofs, Josephus hat recht[8]. Ähnlich haben sich dann Spieß[9], Benzinger[10] und der spätere Dalman[11] entschieden.

---

[1]) J. J. Wettstein, Novum Testamentum Graecum II (1752), p. 471—73. [2]) H. Graetz, Geschichte der Juden IV (3. Aufl. 1863), S. 188 (vgl. aber Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent., 1876, S. 385ff.; 433ff.); A. Neubauer, La Géographie du Talmud (1868), p. 144; Ad. Büchler, The fore-court of woman and the brass gate in the temple of Jerusalem, Jew. Quart. Rev. (1898), p. 678ff.; (1899) p. 46ff. [3]) W. Sanday and P. Waterhouse, Sacred Sites of the Gospels (1903), p. 110; 116f. [4]) O. Holtzmann, Tore und Terrassen des herodianischen Tempels, ZNW IX (1908), S. 71ff.; Middot (1913). [5]) G. Dalman, Der zweite Tempel in Jerusalem, PJB V (1909), S. 29ff. Später anders, s. u. Anm. 11. [6]) Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II B (1937), S. 21f.; 74. Dabei unterstreicht Jeremias wiederholt das Problem des »Widerspruchs zwischen Josephus und der rabbinischen Literatur«. [7]) J. Lightfoot, Descriptio templi Hierosolymitani (1650) = Opera I, p. 593ff. [8]) Constantin L'Empereur de Oppyck (1630) zu Middoth 2, 6 in G. Surenhusius, Mischna sive totius hebraeorum juris . . . systema (1698ff.) V, 346. [9]) F. Spieß, Das Jerusalem des Josephus (1881), S. 74ff. Die rabbinischen Texte bleiben in diesem Buche völlig außer Betracht. Trotzdem (oder ebendeshalb?!) sieht Spieß sich gezwungen, allenthalben Widersprüche, Ungereimtheiten, Gedächtnisfehler und Textverstümmelungen zu postulieren, um seine These halten zu können. An den schwierigsten Stellen ist seine Exegese am flüchtigsten. [10]) Encycl. Bibl. IV (1903), Sp. 4946. [11]) G. Dalman, Orte und Wege Jesu, erste Auflage (1919), S. 278 Anm. 1. Ebenso zweite Auflage (1921), S. 242, Anm. 4. Hier spricht Dalman unter Berufung auf Josephus kategorisch vom »Irrtum der jüdischen Tradition«. Nicht ganz so bestimmt erklärt die dritte Auflage (1924), S. 318 Anm. 1: »Folgt man hier Josephus, so hat die jüdische Tradition ein falsches Tor mit den ehernen Torflügeln Nikanors ausgestattet.« Seit Dalman die Position von 1909 verlassen hat, ist seine Haltung in unserer Frage schwankend und zwiespältig. Auf dem Tempelgrundriß von 1909 trägt das Ostportal des Männervorhofs die Bezeichnung »Nikanortor«. Diesen Plan und diese Bezeichnung behält Dalman bis 1924 bei: »nach der jüdischen Tradition« (s. neben S. 289). Dort, am Ostportal des Männervorhofs, lokalisiert er auch sämtliche Reinigungsriten (S. 318), die nach der rabbinischen Tradition »am Nikanortor« statt-

Auch Watzinger votiert in diesem Sinne, obgleich er die Mischna sonst weit über Josephus stellt[12]. Dagegen hat Schlatter die Mischna kurzerhand umgedeutet im Sinne des Josephus oder vielmehr seiner Josephusauffassung (die mit seinen Quellentheorien steht und fällt): »Die Rabbinen heißen das vordere Ostthor Thor Nikanors«[13]. Seinen Fußspuren ist Schürer gefolgt in dem großen Aufsatz in der ZNW von 1906[14]. Hier geht er aus von Josephus Bell 5, 5, 2f., korrigiert den dunkelsten Satz durch eine Textkonjektur[15], deutet oder ändert[16] andere Stellen des Jüdischen Kriegs im Sinne dieser Konjekturalkorrektur und konstatiert daraufhin einen Widerspruch zwischen Bellum und Antiquitates (15, 11, 5), den er aus dem Gedächtnisschwund des alternden Josephus erklärt. Dann bespricht er die Mischnanotizen (nur sie, nicht die anderen tannaitischen Traditionen), deutet sie im Sinne seines emendierten Josephustextes und konstatiert im übrigen auch in der Mischna allerlei Widersprüche und Irrtümer. Das hieß damals »Kritik« — und blieb nicht ganz ohne Eindruck[17]. Selbst Billerbeck geht von Josephus aus, ändert und deutet Josephus im Sinne Schürers[18] und exegesiert im gleichen Sinne sodann die rabbinischen Texte mit dem Endresultat: Das Nikanortor lag im Osten des Frauenvorhofs[19]. Karl Georg Kuhn[20] und Hans Bornhäuser[21] haben sich der Auffassung Schürers und Billerbecks angeschlossen. Sie ist heute wohl weithin die herrschende[22].

---

fanden (s. u. S. 54ff.). Aber die »Torflügel aus korinthischem Erz« sucht Dalman (S. 315) am Ostportal des Frauenvorhofs. — Man sieht, wie notwendig und schwierig eine Klärung des topographischen Sachverhaltes ist. [12]) K. Watzinger, Denkmäler Palästinas II (1935), S. 41ff. [13]) A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas (1893), S. 180. Unter dem »vorderen Osttor« versteht Schlatter das Osttor des Frauenvorhofs. Zu Schlatters Quellentheorien siehe ebenda S. 197, 421ff. [14]) E. Schürer, Die ΘΥΡΑ oder ΠΥΛΗ ΩΡΑΙΑ Act 3 2 u. 10, ZNW VII (1906), S. 51ff. Ebenso in Gesch. d. Jüd. Volkes[4] II (1907), S. 64f. [15]) Einen früheren und anderen Korrekturvorschlag zog Schürer bei dieser Gelegenheit zurück (s. ZNW VII S. 55), aber Holtzmann schlug wiederum eine andere Korrektur vor (ZNW IX S. 71), Billerbeck griff auf Schürers erste Korrektur zurück (s. u. Anm. 18) und Jackson-Lake lehnte sämtliche Konjekturen ab (s. u. Anm. 17). Man sieht, wie undankbar alle konjekturalkritischen Versuche sind. [16]) Siehe unten Anm. 65. [17]) Oskar Holtzmann a. a. O. erhob zwar Widerspruch, aber auch er arbeitete konjekturalkritisch (nur mit anderen Thesen als Schürer) und sprach von Phantasien der Mischna und Verwirrung bei Josephus (nur an anderen Stellen als Schürer). Dalman lehnte Holtzmanns Versuche ab und gab die Mischna preis, s. oben Anm. 11. Jackson-Lake verwerfen alle Emendationen, verzichten aber auch auf eine Entscheidung des topographischen Problems, siehe Beginnings of Christianity IV, p. 32 zu Act 3 (the position of the gate is unknown and the facts relating to it obscure); V, p. 483 (in any case there seems no justification for E. Schürers and O. Holtzmanns attempts to emend . . .). [18]) Dabei übernimmt er auch Schürers Konjekturen, in Bell. 6, 5, 3 wortlos (ἱερόν statt ναός, s. Billerbeck II, S. 623a), in Bell. 5, 5, 3 den früheren, nicht den späteren Änderungsvorschlag (s. Billerbeck II, S. 621a). [19]) Strack-Billerbeck II, S. 622ff.; cf. S. 42; 119f. [20]) K. G. Kuhn, Sifre zu Num 5 3 (S. 12 Anm. 94) = G. Kittel, Tannaitische Midraschim II, 1 (1933). [21]) H. Bornhäuser, Sukka (1935), S. 148ff. [22]) Noch nicht erreichbar war mir F. J. Hollis, The Archaeology of Herodes' Temple, with a Commentary on the Tractat Middoth (1934).

Mir scheint das Verfahren Schürers methodisch unverantwortlich, die Argumentation Billerbecks exegetisch anfechtbar.

Der Name »Tor des Nikanor« kommt ausschließlich in rabbinischen Texten vor (שַׁעַר נִיקָנוֹר). Es ist darum erstes methodologisches Gebot, zu fragen, was die Rabbinen über die Lage, Gestalt und Bedeutung des Nikanortores berichten. Dann erst darf Josephus zugezogen werden. Das rabbinische Hauptwerk über die Gestalt des Tempels ist der Traktat Middoth. Sein Gewährsmann Rabbi Eliezer ben Jaakob beruft sich auf persönliche Erinnerung, und seine Mischna galt unter den Tannaiten des frühen zweiten Jahrhunderts als קַב וְנָקִי, klein aber einwandfrei[23]. Wir gehen darum von diesem Traktat aus. Aber auch Josephus kennt den Tempel aus eigener Anschauung, auch er beruft sich auf persönliche Erinnerung, ausgerechnet an der Stelle, wo er von den Toren des Frauenvorhofs spricht (Ant. 15, 11, 5). Wir werden in unserer Josephusanalyse darum mit dieser Stelle den Anfang machen. Die Aussagen der Mischna sind an entscheidenden Punkten durch einen neueren Fund bestätigt worden (Ossuar des Nikanor). Dasselbe gilt von den Aussagen des Josephus (Warnungstafel von der Tempelschranke). Wir werden darum gut tun, uns vor pseudokritischen Hypothesen über angebliche Widersprüche und Ungenauigkeiten, Phantasien und Irrtümer in unsern Texten so kritisch wie möglich in acht zu nehmen. In dubio pro tradito! Nach diesen Grundsätzen wollen wir verfahren, gleichviel, zu welchem Ergebnis wir gelangen.

1. Die Tannaiten

Nach Middoth 1 4 und 2 7 lag das Nikanortor im Osten des Vorhofes (עֶזְרָה). Welches Vorhofs[24], des Vorhofs der Heiden, der Frauen, oder der Israeliten (Männer)? Der Kontext handelt an beiden Stellen vom Vorhof der Israeliten. Der Begriff עֶזְרָה ohne Näherbestim-

[23]) Sechsmal beruft sich der Traktat Middoth auf Eliezer ben Jaakob (Midd. 1, 2; 1, 9; 2, 6; 2, 7; 2, 7; 5, 4). Sein Onkel hatte als Priester oder Levit im Tempel amtiert (Midd. 1, 2). Er selbst ist Spezialist für die Tore, Stufen und Gänge im Tempel (1, 9; 2, 7; 2, 7). Auch über die Lage der Tempelzellen weiß er gut Bescheid. Aber von der Bestimmung einzelner Zellen sagt er zweimal: »Ich habe vergessen, wozu sie (die Zelle) diente« (2, 6; 5, 4). Man sieht, wie gewissenhaft seine Berichterstattung war! Das Prädikat »klein aber einwandfrei« ist bezeugt von Rabbi Simon ben Azzai (um 130) und steht in Jebamoth 49b. Zur Herleitung des Traktates Middoth von Eliezer ben Jaakob siehe Joma 16a. Weiteres über Eliezer und einen späteren Rabbinen gleichen Namens siehe W. Bacher, Agada der Tannaiten I, S. 67ff.; H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl. (1921), S. 122; 130. [24]) Von den bekannten Grundrißzeichnungen des Tempels ist die in Lietzmanns Handbuch (Markus, 1950) zu Mc 11 11 gebotene für unsere Zwecke unbrauchbar, weil unvollständig. Es fehlen z. B. die vier Eckzellen des Frauenvorhofs, die Namen der Tore usw. Besser ist Dalmans Zeichnung in PJB V S. 55, die Orte und Wege, 1919, S. 272' ohne Änderung der Tornamen wiederholt ist (da es Dalman hier um die Veranschaulichung der rabbinischen Topographie geht). Am besten ist für die Orientierung über das Nikanortor der Grundriß bei Sanday-Waterhouse p. 116'. Die Lage der Quaderhalle ist doch wohl richtiger wiedergegeben bei Holtzmann, Middot S. VIII.

mung bezeichnet auch in Middoth 5 1ff. den Vorhof der Israeliten[25], während der Frauenvorhof in 2 5 ausdrücklich als עֶזְרַת הַנָּשִׁים spezifiziert ist. So führt das Studium des Kontextes wie des Sprachgebrauchs[26] zu demselben Ergebnis: Der Vorhof, an dessen Ostseite das Nikanortor lag, war der »Vorhof der Israeliten«, der Männervorhof. Zu demselben Resultat führt eine spezielle Bemerkung in Middoth 1 4: Das Tor des Nikanor war flankiert von zwei Zellen; der Kleiderzelle, in der die heiligen Kleider des Hohenpriesters aufbewahrt wurden, und der Bäckerzelle, in der die Leviten die Opferkuchen für den Hohenpriester herstellten[27]. Allein am Großen Versöhnungstag mußte sich der Hohepriester zu den verschiedenen Zeremonien siebenmal umziehen, siehe Joma 3 4ff.; 7 1ff. Darum mußten die Kleider rasch erreichbar sein. Aber auch die Opferkuchen für das Speisopfer konnten unmöglich jedesmal durch den Frauenvorhof an Ort und Stelle gebracht werden. Die beiden Zellen müssen deshalb unmittelbar an der Ostgrenze des Männervorhofs gelegen haben mit direktem Zugang zum Männervorhof. Auch andere Mischnazeugnisse vertreten diese Auffassung von der Lage des Nikanortores (z. B. Schek. 6 3). Vor allem aber ist hier noch eine Baraitha zu nennen (eine tannaitische Nachricht, die nicht in der Mischna, sondern im Talmud steht): Vom Nikanortor »nach innen zu« lag die Halle der Prohedroi (Joma 11a). Die Halle der Prohedroi aber lag nach Joma 1 1 und Middoth 5 4 im Männervorhof[28]. Demnach haben die Rabbinen das Nikanortor an der Grenze zwischen Frauenvorhof und Männervorhof gesucht. Nicht anders haben denn auch Raschi, Maimonides und Salomo ben Virga die frührabbinischen Nachrichten verstanden[29].

---

[25]) So schon II. Chron 6 13. [26]) Nach Büchler a. a. O. gilt dieser Sprachgebrauch für die ganze Mischna. [27]) Siehe unten S. 49. [28]) Beachte die räumliche Korrelation von »Halle der Prohedroi« in Joma 1 1 und »Osttor« in Joma 1 3 (cf. unten S. 52). [29]) J. Dessauer, Der Raschikommentar zu den fünf Büchern Moses (Budapest 1887), zu Lev 14 u. ö. Zu Maimonides siehe Holtzmann, Middot, S. 10 u. ö. Dalman, Orte und Wege (1924), S. 318, 1. Salomon ben Virga (um 1500) zitiere ich nach der Ausgabe ספר שבט יהודה, ed. M. Wiener, Hannover 1854. Die Notizen über Lage, Material (Golderz!) und Name (Transportwunder!) des Nikanortores finden sich S. 102f. in einem Schreiben, das S. 97 zurückgeführt wird auf den römischen Konsul Markus, Richter der Juden (מארקוש קונשול רומאנו היושב לשופט היהודים אשר בירושלים). Damit kann m. E. nur jener Markus Antonius Julianus gemeint sein, der zu den sechs κορυφαιότατοι des Titus gehörte, anno 70 τῆς Ἰουδαίας ἐπίτροπος war, polemische Kontroversen mit Jochanan ben Zakkai geführt und ein Werk über die Juden und den Jüdischen Krieg verfaßt hat (siehe Jos. Bell. 6, 4, 3; jSanh 1, 19c; Minucius Felix, Octavius 33, 4; dazu PRE I, Sp. 2632; Schlatter a. a. O. S. 97ff., 344ff. und Schürer, Gesch. d. j. Volkes I, 1901, S. 58. Doch weder Schlatter noch Schürer kennen Salomon ben Virga). Für unsere Gleichsetzung spricht, daß »Markus« schon die Existenz der Jerusalemer Christengemeinde voraussetzt, auf die Geschichte der indirekten Volkszählung unter Nero anspielt (terminus

Die Thora fordert in Lev 14 11, daß der Aussätzige zum Zwecke der Reinigung »vor Jahve« hintrete, »vor die Tür der Stiftshütte«. Und Num 5 16 schreibt vor, daß der Priester die Ehebruchsverdächtige »vor Jahve« stelle. Die Rabbinen haben diese Ortsangaben stets auf das Nikanortor bezogen. Am Nikanortor stehen die Aussätzigen »vor dem Herrn« (Pes 85b). Am Nikanortor stellt man die Ehebruchsverdächtige »vor den Herrn« (Tos Sota 1 4; Sifre Num 5 16; Num r 5 16; 5 18). Dieselbe Deutung vertritt wiederum auch Raschi in seinem Kommentar zu Lev 14 11 und Num 5 18[30]. Sie liegt zwangsläufig in der Konsequenz der rabbinischen Vorstellung und Denkweise. Denn wer im Frauenvorhof vor dem geöffneten Nikanortor steht, sieht unmittelbar auf das genau dahinterliegende Tempelhaus, in dem Jahve seine Wohnung hat, steht faktisch »vor dem Angesicht Jahves«.

Die Tannaiten haben die Bedeutung dieser »Grenzstation« vor dem Heiligen durch eine viel variierte Formel zum Ausdruck gebracht: »Drei Lager gibt es: das Lager der Israeliten und das Lager der Leviten und das Lager der Schechina. Von den Toren Jerusalems bis zum Tempelberg ist das Lager der Israeliten. Von den Toren des Tempelberges bis zum Vorhof ist das Lager der Leviten. Von den Toren des Vorhofs nach innen zu ist das Lager der Schechina«[31]. Welcher »Vorhof« ist hier gemeint? Nach den begriffsgeschichtlichen Beobachtungen in Middoth 5 1ff. und anderwärts (s. o. S. 46f) wird man an den Männervorhof denken. Dazu stimmt, daß hier in Sifre Num 5 3 dieselbe Formel gebraucht ist wie oben in Joma 11a, wo der Raum vom Eingang des Männervorhofs »nach innen zu« besprochen wird. So wird man unsere Sifrestelle im gleichen Sinne zu verstehen haben: Von den Toren des Männervorhofs »nach innen zu« ist das Lager der Schechina. Somit wäre das Nikanortor nach der Tannaitischen Tempeltheologie der Durchgang zum »Lager der Schechina«. Genau das sagt expressis verbis die Tosephta und eine frührabbinische Baraitha in Zeb 116b: »Von Jerusalem bis zum Tempelberg ist das Lager

post), aber den Tempel noch mit Berufung auf Autopsie beschreibt (terminus ante), siehe Salomon ben Virga S. 97; 106. Das Schriftstück des »Markus« ist in der vorliegenden Form gewiß eine mittelalterliche Fälschung, denn der prominente Römer erscheint dort als Christ (p. 97; 103; 105), preist den Gott der Juden mit einer gut jüdischen Berachaformel (p. 106), faselt von einem goldenen Schwert am Eingang zum Hechal (!), auf dem das Zutrittsverbot für die Fremden gestanden haben soll (p. 104) und kennt bereits den freistehenden Kirchturm des christlichen Frühmittelalters (p. 105). Nichtsdestoweniger enthält diese Fälschung eine Menge guter Nachrichten aus der frührabbinischen Tradition. Eine genaue Analyse und Datierung wäre zu wünschen. [30]) Dessauer a. a. O. S. 304 und 370. [31]) Sifre Num 5 3. Die verwandten Formeln aus Kel. 1, 6ff.; Tos Kel. Bab. k. 1, 6ff. und jüngeren Texten bespricht Dalman ausführlich und mit gleichem Ergebnis in PJB V, S. 33ff.; Orte und Wege (1924), S. 305ff., 404f. Ebenso Jeremias a. a. O. S. 21f. (Num r zu 5, 2; Siphre zu Num 5 3). Ebenso Raschi zu Num 5 2.

der Israeliten, vom Tempelberg bis zum Nikanortor ist das Lager der Leviten, von da an nach innen zu ist das Lager der Schechina. Darum heißt, an das Nikanortor stellen, so viel wie vor Jahve stellen (Num 5 16)«. (Weiteres unten Anm. 40.) Man sieht, die Vorstellungen und Theorien vom Nikanortor sind einhellig, klar und konsequent. Sie sind noch bei Raschi in Geltung, bis in die Formelsprache hinein, wenn er zu Sota 40b erklärt: »Der Frauenvorhof war profan wie der Tempelberg, weil er erst geheiligt worden ist von der Mauer (zum Männervorhof) an nach innen zu; und selbst der Innenraum des Nikanortores, das vom Frauenvorhof zum Vorhof der Israeliten führte, war nicht geheiligt worden«[32].

So viel über den Ort unseres Tores. Über die Gestalt des Nikanortores haben wir mehrere kurze Nachrichten, die ein einheitliches und anschauliches Bild ergeben. Ein großes Mittelportal war flankiert von zwei kleineren Nebenpforten, die aber nicht geradewegs zum Männervorhof führten, sondern in zwei Nebenkammern — in die Kleiderzelle und die Bäckerzelle, die wir oben besprochen haben (Middoth 2 7, vgl. 1 4). Ostwärts vorgelagert war eine halbkreisförmige Freitreppe, die in 15 Stufen vom Frauenvorhof zum Tor und damit zum Männervorhof emporführte[33]. Zwischen der obersten Treppenstufe und dem Torhaus befand sich möglicherweise eine Plattform, die der ganzen Breite der Trennungsmauer von der Ölzelle bis zur Aussätzigenzelle vorgelagert war[34]. Kleiderzelle und Bäckerzelle hatten Ausgänge nach beiden Seiten, ostwärts zur Plattform, westwärts zum Männervorhof. Auch das Mittelportal besaß offenbar zwei Flügelpaare, eines an der Ostseite, eines an der Westseite der Torhalle[35].

[32]) Siehe Raschi bei Billerbeck II S. 623. Dieselbe Dichotomie zwischen Heilig und Profan schon in Middoth 1, 6. Über ihr Verhältnis zu der Rangordnung der zahlreichen »Heiligkeitskreise« in Kel. 1, 8 u. ä. siehe Dessauer a. a. O. S. 304; 368f.; 412 und Dalman, PJB V S. 33ff. und 42 Anm. 3. Mir scheint ein Widerspruch zwischen Raschi und Kel. 1, 8 nicht nachweisbar, trotz Billerbeck a. a. O. und Kuhn a. a. O. S. 12. [33]) Middoth 2, 6; Sukka 5, 4. Holtzmann (Nt. Zeitgeschichte, 2. Aufl., S. 151 und Middot S. 10; 27; 71) erklärt das für Phantasie, ohne jeden Beweis (Die Tannaiten sollen Josephus Bell 5, 5, 3 § 206 mißverstanden (!) und daraus (!) ihre »frommen Phantasien« hergeleitet haben!!); siehe dagegen Schürer, Schlatter, Billerbeck und alle anderen, aber auch die Geländemessungen bei H. Schmidt, Der hl. Fels in Jerusalem (1933), S. 22ff.; Joach. Jeremias, Theol. Lit. Ztg. (1934), Sp. 84f: Das Allerheiligste lag auf dem hl. Felsen. Der Männervorhof lag höher als der Frauenvorhof. Der Abstieg vom Männervorhof zum Frauenvorhof fällt ziemlich genau zusammen mit dem östlichen Abfall der Plattform des Tempelplatzes. [34]) Siehe Sanday-Waterhouse p. 117 (auf Grund von Geländemessungen). In dem zugehörigen Grundriß dürfte man vielleicht eine Tür einzeichnen, die von der Kammer der Aussätzigen direkt auf die Plattform führt. [35]) Auch andere Tore im Tempelbezirk waren so gebaut, so die Tore des Tempelhauses (Ez 41, 23; Midd. 4, 1), das Funkentor (Midd. 1, 5), das Warmhaus (Midd. 1, 7).

Denn wir hören in Sota 1 5 vom »östlichen Tor, das sich am Eingang des Nikanortores befindet«. Die Grenzlinie zum Heiligtum, die die Frauen nicht überschreiten durften, lief vielleicht quer durch die Mitte der Torhalle hindurch, durch Markiersteine bezeichnet[36]. Die beiden Ostflügel des Nikanortores bestanden aus korinthischem Golderz und bildeten ein vielgerühmtes Prachtstück des Tempels (Middoth 2 3; Tos Joma 2 4; Joma 38a).

Diese Torflügel waren nach einer vielbezeugten tannaitischen Tradition eine Stiftung des Nikanor. Sie heißen »die Torflügel Nikanors«, שַׁעֲרֵי נִיקָנוֹר oder דַּלְתוֹתֵי נִיקָנוֹר. In Midd. 2 3 und Joma 3 10 lesen wir, daß mit Nikanors Torflügeln ein Wunder geschehen sei. Tos Joma 2 4 berichtet darüber: »Was ist das Wunder, das mit ihnen geschah? Man erzählt, daß Nikanor sie aus Alexandrien brachte (herbeischaffte). Es erhob sich gegen sie ein Seesturm. Sie nahmen einen von ihnen und warfen ihn (den Torflügel) ins Meer. Sie suchten den zweiten zu nehmen, und er (Nikanor) ließ es nicht zu. Er sprach zu ihnen: Wenn ihr ihn über Bord werft, so werft mich auch über Bord. Er grämte sich immerfort, bis sie den Hafen von Jaffa erreichten. Er (der Hafen) spie ihn (den Torflügel) aus und warf ihn aufs Trockene.« Ähnlich berichtet der Jerusalemer Talmud (Joma III 41a). Auch dort ist Jaffa der Zielhafen. Die jüngste Version dieser Wundergeschichte ist im babylonischen Talmud erhalten (Joma 38a) und lautet: »Nikanor reiste nach Alexandrien in Ägypten, um seine Torflügel zu holen. Auf seiner Rückreise erhob sich eine Meereswoge, (das Schiff) zu verschlingen. Da nahmen sie den einen (Torflügel) und warfen ihn ins Meer. Dennoch ließ das Meer von seinem Toben nicht ab. Als sie auch den anderen (Torflügel über Bord) werfen wollten, richtete er sich auf und klammerte sich an ihn (den Torflügel) fest und sprach zu ihnen: Werft mich mit. Sofort ließ das Meer von seinem Toben ab; er grämte sich aber wegen des anderen (Torflügels). Als er den Hafen von Ako (sic!) erreichte, tauchte er (der Torflügel) auf und kam unter den Wänden des Schiffes hervor. Manche erzählen, ein Tier im Meer habe ihn (den Torflügel) verschlungen und ans Land gespien.« Man sieht, wie die Legendenbildung weiter wuchert. Gemeinsam aber ist den drei Versionen der Überlieferung, daß die Torflügel unter dem persönlichen Geleit Nikanors auf dem Seewege von Alexandrien nach Palästina gelangt sind. Offen bleibt die Frage, ob Nikanor damals seinen Wohnsitz in Alexandrien oder in Jerusalem hatte. Die Tosephta scheint Alexandrien vorauszusetzen (מְבִיאָן, er brachte sie, aus Alexan-

[36]) Von solcher Grenzlinie und ihrer Markierung spricht die Beschreibung des »Warmhauses« in Midd. 1, 6. Nach Rabbi Schemaja (Holtzmann, Middot S. 54) und Raschi (Billerbeck II S. 623) waren jedoch beide Tore völlig profan. Vgl. auch Pes. 85b bei Bill. II S. 624.

drien), der Babli denkt offenbar an Jerusalem (»Nikanor reiste nach Alexandrien in Ägypten«), ebenso Salomon ben Virga, der von der »Rückkehr Nikanors aus Alexandrien« spricht, a. a. O. p. 103 (ובשובו משם). Der palästinische Hafenort ist zwiespältig überliefert, Jaffa oder Akko. Die Jaffatradition ist älter, häufiger und wahrscheinlicher. Jedenfalls aber muß auf jenem Transport irgendetwas geschehen sein, was den Glauben geweckt hat, daß diese fromme Stiftung unter Gottes besonderem Schutz und Wohlgefallen stehe. Denn wir hören in Joma 3 10, daß man den Namen Nikanors »lobend zu erwähnen pflegte«[37]. Und in Middoth 2 3 lesen wir, man habe bei einer späteren Vergoldung[38] die Torflügel Nikanors ausgenommen, »weil an ihnen ein Wunder geschehen war«.

Nach dem Stifter der östlichen Torflügel hat das ganze Tor in den rabbinischen Texten seinen Namen: Tor des Nikanor. Aber es wäre wunderlich, wenn es immer und ausschließlich mit diesem Namen benannt worden wäre, zumal da die Torhalle selbst doch wohl schon eine zeitlang stand und irgendeine Bezeichnung hatte, ehe die Stiftung des Nikanor erfolgte. Können wir noch irgendwelche anderen, wohl gar älteren Benennungen des Nikanortores ermitteln? Zwei Bezeichnungen sind uns in den rabbinischen Texten bezeugt, beide topographischer Art: das »Osttor« und das »Obertor«.

Der Terminus Osttor hat seine Vorläufer schon im AT. In Ez 8 5 spricht die Septuaginta vom »Osttor«, der Masoratext vom »Tor des Altars«[39]. Demnach ist hier an das Portal vom Frauenvorhof zum Männervorhof zu denken, das geradewegs auf den Brandopferaltar

[37]) In Joma 3, 10 lesen die Handschriften נִיקָנוֹר נַעֲשׂוּ נִסִּים לְדַלְתוֹתָיו וְהָיוּ מַזְכִּירִין אוֹתוֹ בַּשֶּׁבַח. Das übersetze ich: »Nikanor, es geschahen Wunder mit seinen Türflügeln, und es gab lobende Erwähnungen für ihn.« Die Editio princeps (Neapel 1492) liest אוֹתָן (statt אוֹתוֹ), das hieße: lobende Erwähnungen für sie, für die Türflügel. So liest und übersetzt Meinhold, Joma (1913), S. 47. Dagegen spricht m. E. das Gegenzeugnis der Handschriften, die Satzkonstruktion und der Kontext: Ben Gamla stiftete goldene Urnen, und man erwähnte ihn (אוֹתוֹ) lobend (Joma 3, 9). Vier Personen oder Familien haben sich unerfreulich verhalten. Dafür erwähnte man sie (אֵלּוּ) tadelnd. Denn das Gedächtnis des Gerechten dient zum Segen, der Name der Bösen aber wird vermodern (Joma 3, 11). Man sieht, hier ist eine ganz personale laudatio memoriae bzw. damnatio memoriae vorausgesetzt. Man gedenkt nicht der Stiftungen sondern der Stifter, nicht der Untaten sondern der Täter; denn man erwartet von diesen Erwähnungen eschatologische Wirkungen.

[38]) Der Text lautet כָּל־הַשְּׁעָרִים שֶׁהָיוּ שָׁם נִשְׁתַּנּוּ לִהְיוֹת שֶׁל־זָהָב חוּץ מִשַּׁעֲרֵי נִיקָנוֹר Holtzmann S. 65 übersetzt ungenau: Alle Tore, die dort waren, waren vergoldet, außer dem Tore Nikanors. Der Text sagt aber: Alle Tore, die dort waren, wurden bearbeitet, um golden zu werden, außer den Toren Nikanors; siehe Schürer a. a. O. S. 59; Billerbeck II S. 624. Es handelt sich also um eine sekundäre Vergoldung, die erst nach der Stiftung des Nikanor erfolgte. [39]) Schlatter a. a. O. S. 181.

zuging. Das aber ist die Stelle des späteren Nikanortores. Von dem gleichen Tor spricht denn auch die Mischna mit dem gleichen Terminus: »Nicht entblöße ein Mann sein Haupt vor dem Osttor, das geradewegs (axial) gegenüber dem Allerheiligsten liegt« (Ber. 9 5). Man sieht, hier ist dieselbe Vorstellung lebendig, die sich anderwärts mit dem Namen Nikanortor und den Formeln vom »Lager der Schechina« oder dem »Stehen vor Jahve« verbindet[40]. Wenn der Jude das offene Durchgangstor zum Männervorhof vor sich hat, dann soll er im Sinne des jüdischen Gebetsritus sein Haupt bedeckt halten, denn er tritt in diesem Augenblick vor das Angesicht des Heiligen, gepriesen sei Er. In Joma 1 1 lesen wir, daß der Hohepriester sich sieben Tage vor dem Versöhnungsfest in den Klausurbezirk des Männervorhofs begibt. Zunächst bringt man ihn in die Halle der Prohedroi, von der wir oben gehört haben. Dann vollzieht er die ganze Woche hindurch allerlei Opferhandlungen. Am letzten Tage vor dem Versöhnungsfest »brachte man ihn zum Osttor und ließ Rinder, Widder und Lämmer bei ihm vorüberziehen« (Joma 1 3). Dies Osttor kann nur das Tor an der Ostseite des Männervorhofs sein, dasselbe, das die Baraitha in Joma 11a im Auge hat, wenn sie sagt: Vom Nikanortor »nach innen zu« lag die Halle der Prohedroi (siehe oben S. 47).

In Sukka 5 4 erzählt die Mischna vom nächtlichen Lichterfest im Frauenvorhof: »Die Leviten standen auf den 15 Stufen, die vom Vorhof Israels in den Frauenvorhof hinabführen ... Zwei Priester standen im Obertor, das aus dem Vorhof Israels in den Frauenvorhof hinabführt, und zwei Trompeten waren in ihrer Hand ... Gelangten sie auf die zehnte Stufe, so bliesen sie ... Gelangten sie in den Frauenvorhof, so bliesen sie ... Sie bliesen immer weiter, bis sie zu dem Tore gelangten, das nach Osten hinausgeht.« Von diesem Tor an der Ostseite des Frauenvorhofs ist auch in Sukka 5 5 die Rede, nun aber in teilweise anderer Terminologie: »Am Rüsttage des Sabbaths, der in die Laubhüttenwoche fällt, bläst man drei Töne beim Öffnen der Tore, drei am Obertor und drei am Untertor« (vgl. auch jErub. 22c). Man sieht, die Vorstellung ist klar, der Sprachgebrauch einleuchtend: Das Hauptportal an der Ostseite des Männervorhofs heißt das Obertor, schon von Maimonides mit dem Nikanortor gleichgesetzt[41]. Das

---

[40]) In verschiedenen Fassungen desselben tannaitischen Traditionsstückes heißt dasselbe Tor bald Osttor, bald Nikanortor, siehe z. B. Tamid 5, 6 (Osttore) = Sifre Num 5, 16 (Nikanortor) = Num r zu 5, 16 (Nikanortor). Vgl. auch unten Anm. 68. In gleicher Weise nennt die Halacha eben dasselbe Tor bald Tore des Vorhofs, bald Nikanortor, so z. B. Sifre zu Num 5, 3 (Tore des Vorhofs) = Tos Kel Baba k 1, 12 (Nikanortor) = Zeb 116b Baraitha (Nikanortor) = Num r zu 5, 3 (Nikanortor). Man sieht, hier ist der Begriff »Vorhof« im oben S. 47 und Anm. 25f. bestimmten Sinne gebraucht. Vgl. auch oben S. 48f. [41]) Holtzmann, Middot S. 10.

Hauptportal an der Ostseite des Frauenvorhofs liegt 15 Stufen tiefer[42] und heißt darum das Untertor.

Was erfahren wir in den rabbinischen Texten über die rituelle Bedeutung des »Nikanortores« (»Osttores«, »Obertores«)? Vom Ritus des Laubhüttenfestes haben wir soeben schon gesprochen: In der Nacht des Lichterfestes stehen die Priester ostwärts gewendet im »Obertor«, die Leviten vor und unter ihnen auf den 15 Stufen (Joma 5 4; Middoth 2 6). In Pes 5 5 lesen wir, daß die Türen des Vorhofs beim Schlachten der Passahlämmer geschlossen wurden, so oft eine Opferabteilung den Vorhof voll besetzt hatte. Auch hier kann es sich nach der Terminologie, dem Kontext und der Exegese Salomon ben Virgas nur um den Männervorhof und das vorgelagerte Nikanortor handeln[43]. In Orla 2 12 berichtet der Burghauptmann Joezer: »Ich habe Rabban Gamliel den Alten gefragt, als er am Osttor stand, und er sagte« (es folgt ein Votum in einer Kontroversfrage über Sauerteigprobleme). Auch hier wird man an das östliche Hauptportal des Männervorhofs zu denken haben[44]. Die ausdrückliche Erwähnung

[42]) Cf. ἄνω und κάτω bei Josephus Bell 5, 5, 1. Auch hier heißt der äußere Bezirk der »untere«. [43]) Zur Bedeutung von עזרה s. o. S. 46 f. Salomon ben Virga nennt a. a. O. S. 100 den Männervorhof mit dem Priestervorhof zusammen die עזרה הגדולה, und S. 105 spricht er vom פתח העזרה הגדולה und den שערי העזרה, die nach Eintritt der Passahabteilung geschlossen wurden. Man erkennt deutlich, wie sein Gewährsmann die Anweisung Pes. 5, 5 verstanden hat. [44]) Albrecht z. St. denkt an das ganz abgelegene Susator, nur weil das Susator in Midd 1, 3 nach Erwähnung der südlichen, westlichen und nördlichen Außentore als Osttor bezeichnet wird. Aber dies Tor kommt schwerlich in Frage. Denn es ist nach Par 3, 5 f. in den 370 Jahren zwischen Simon dem Gerechten und Jochanan ben Zakkai höchstens siebenmal benutzt worden (bei Verbrennung der Roten Kuh) und lag in der Zwischenzeit völlig verlassen an der Ostmauer des Tempelbergs (wohl deshalb wird es bei Josephus überhaupt nicht erwähnt). In der Zeit zwischen 1 und 70 p. C. ist es nach derselben Tradition zweimal benutzt worden, einmal unter dem Hohenpriester Eljehoenai ben Kaiaphah (um 46 p. C.), einmal unter dem Hohenpriester Ismael ben Phiabi (um 60 p. C.). Die erste Aktion kann noch in die Amtszeit Gamliels des Alten (etwa 25—52 p. C.) fallen, die zweite nicht mehr. Dazu stimmt, daß wir in Tos Para 3, 8 von einer Verbrennung der Roten Kuh hören, bei der Jochanan ben Zakkai gutachtlich beteiligt war. Das muß aus chronologischen Gründen die Aktion unter Ismael sein. Ergo ist die Rote Kuh in der Amtszeit Gamliels des Alten höchstens einmal verbrannt worden (um 46 p. C.) und die Wahrscheinlichkeit minimal, daß gerade in jenem seltenen Augenblick die Sauerteigfrage von Orla 2, 12 verhandelt wurde. Joezer aber heißt in Orla 2, 12 אִישׁ הַבִּירָה. Albrecht übersetzt: Ein Beamter der Bira (= Burg Antonia). Nun aber hört man in Middoth 1,2 von einem אִישׁ הַר הַבִּירָה. Damit ist dort der Tempelhauptmann im Sinne von Act 4, 1; 5, 24 gemeint, der nach Jos Bell 6, 5, 3 das Kommando über die Tempelpolizei hatte (Meldung über Zwischenfall am Osttor des Männervorhofs!). Entsprechend übersetze ich in Orla 2, 12: »Burghauptmann« (vgl. Jeremias a. a. O. S. 74 f.: »Kommandant der Tempelburg«). Auch dieser Burghauptmann war in den Tagen Herodes des Großen

des Osttores scheint darauf hinzudeuten, daß die Rabbinen an dieser Stelle auch sonst in Lehrfragen Rede und Antwort standen[44a]. Im Lehrhause sitzt der Rabbi. Hier aber steht er[45], vielleicht auf der Freitreppe oder der Plattform vor dem Tore. Im übrigen ist der Platz vor dem offenen Hauptportal zum Männervorhof die vorgeschriebene Stätte für allerlei Reinigungszeremonien[46]. So lesen wir in Tamid 5 7: »Das Oberhaupt der Standmannschaft stellte die Unreinen (zum Zwecke der Reinerklärung) an den Osttoren auf«. Zweifellos ist hier das Nikanortor gemeint (wohl die Plattform vor dem Tor). Dafür spricht der Plural (Mittelportal und zwei Seitenpförtchen) und der Kontext. Dafür spricht die gleichartige Parallelüberlieferung Sifre Num 5 16: »Das Oberhaupt der Standmannschaft stellte die Unreinen am Nikanortor auf«[47]. Dafür sprechen die Einzelnachrichten, die wir von den speziellen Reinigungsriten am Nikanortor haben[48]. Der Aussätzige betrat zunächst den Frauenvorhof und begab sich in die Halle der Aussätzigen, die an der Nordwestecke des Frauenvorhofs lag,

und seines Enkels Herodes Agrippa I. höchstwahrscheinlich ein Jude, jedenfalls kein Römer (cf. Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes II, 1907, S. 331). In Jos Ant 15, 11, 7 hören wir von einem unterirdischen Verbindungsgang zwischen Burg Antonia und dem befestigten Osttor des Männervorhofs (siehe unten S. 60). [44a]) Vgl. Jer 26, 10; jErub. 22c; Schlatter a. a. O. S. 186; Dalman, Orte und Wege (1924), S. 405. [45]) Vgl. Esra in Neh 8 4, wohl auch Baruch in Jer 36 10. Über Stehen im Heiligtum siehe Dalman, PJB V, S. 36f. [46]) Dieselbe Lokalisierung bei Dalman, PJB V, S. 40; 42 und Jeremias a. a. O. S. 22 (Siphra zu Lev 14 11 u. a.). An dieser Lokalisierung hält Dalman unbeirrt fest auch da, wo er den Namen »Nikanortor« für diese Torhalle glaubt preisgeben zu müssen, siehe Orte und Wege Jesu (1919), S. 278. Aber in der rabbinischen Tradition ist der Name Nikanortor nicht nur mit dieser Stätte sondern zugleich mit diesen Riten unzertrennlich verbunden. [47]) Ebenso Num r 5, 16 (siehe oben Anm. 40). Billerbeck II, S. 624 zitiert nur diesen Spätkommentar, nicht die sehr viel ältere Sifretradition. Dadurch entsteht der irrige Eindruck, als ob erst die nachtannaitische Zeit die Osttore von Tamid 5, 6 auf das Nikanortor gedeutet hätte. [48]) Nicht am Nikanortor, sondern am Ostportal des Frauenvorhofs standen die Steinkrüge mit der Asche der Roten Kuh (Para 3, 2f.; 3, 11; Tos Para 3, 2ff.; Raschi zu Num 19, 9). Diese Asche wurde gebraucht zur Reinigung der Leichenunreinen (Num 5 2; 19 19ff.; Heb 9 13). Da dieser Reinigungsakt naturgemäß in ganz Israel sehr häufig nötig wurde, hat man eine Portion der gleichen Asche über Palästina verteilt (Tos Para 3, 14; Raschi zu Num 19, 9). Doch scheint der Platz am Ostportal des Frauenvorhofs, wo die Steinkrüge standen, die »Grenzstation« gewesen zu sein, wo die Reinigung für Fälle aus jüngster Zeit spätestens erfolgen mußte. Denn wir hören gelegentlich, daß die Leichenunreinen die Außengrenzen des Frauenvorhofs nicht überschreiten durften (Kel 1, 8; cf. Dalman, PJB V, S. 33; 40f.; anders freilich Raschi zu Nu 5, 2; 19, 7). Jedenfalls kann man m. E. mit den Vorschriften über die Rote Kuh nichts für oder gegen die Lokalisierung des Nikanortores und der dortigen Reinigungsriten beweisen. Vgl. Dalman, PJB V, S. 35; 39ff. gegen Billerbeck II, S. 623f.

»rechts« vom Nikanortor (Middoth 2 6). Dann »nahm er ein Tauchbad in der Halle der Aussätzigen, danach kam er und stellte sich an das Nikanortor« (Neg 14 8; Tos Nes 8 9f.)[49]. Dort erfolgte die Reinigung durch Opferblut und Öl (Neg 14 9f.). Beide Zeremonien sind nur an dieser Stelle ausführbar. Denn das Opferblut stammte von der Opferhandlung drinnen im Altarraum und das Öl aus der Ölkammer, die »links« vom Nikanortor lag, an der Südwestecke des Frauenvorhofs (Middoth 2 6). In Sota 1 5 hören wir von der abschließenden Reinerklärung, und hier wird der Standort ganz präzise fixiert: »Vor dem Osttor, das am Eingang der Torhalle des Nikanor ist, . . . erklärte man den Aussätzigen für rein« (zu dieser Standortsbestimmung siehe oben S. 51f.). Man sieht, das sind ausnahmslos tannaitische Zeugnisse (Mischna und Tosephta). Der Talmud hat dieselbe Ritualtopographie: Am Nikanortor stehen die Aussätzigen »vor Jahve« und unterziehen sich den Reinigungsvorschriften von Lev 14 11ff. Sie »strecken die Daumen ihrer Hand hinein« (Pes 85b). Man kann die Situation gar nicht anschaulicher kennzeichnen. Der Aussätzige tritt vom Osten her vor das Tor, nicht weiter! Der Priester mit dem Opferblut kommt vom Westen, vom Altar her durch das Tor bis nahe zu dem Aussätzigen. Der Aussätzige streckt seinen Daumen vor, in das Tor hinein. Der Priester benetzt den Daumen mit dem Opferblut. An der gleichen Stelle vollzog man die sonstigen Reinigungsriten, so z. B. die Blutbesprengung von Lev 14. »In das Nikanortor durfte kein Aussätziger eintreten, bis daß man auf ihn vom Blute seines Sündopfers und vom Blute seines Schuldopfers gesprengt hatte« (Zeb 33a). Genau so äußert sich schließlich auch Raschi zu Lev 14 4ff. 11ff.: »Vor Jahve«, das heißt am Nikanortor, das heißt (axial) gegenüber dem Allerheiligsten[50].

An derselben Stelle wie die Aussätzigen werden nach Sota 1 5 auch die jungen Mütter für rein erklärt: »Vor dem Osttor, das am Eingang der Torhalle des Nikanor ist.« Auch hier mag man an die Plattform vor dem Tore denken. Und wiederum an der gleichen Stelle erfolgte die Prüfung der ehebruchsverdächtigen Ehefrau: »Vor dem Osttor, das am Eingang der Torhalle des Nikanor ist« (Sota 1 5).

---

[49]) Schürer a. a. O. S. 61 möchte ausgerechnet das Reinigungsritual der Aussätzigen für die Lage des Nikanortores an der Ostseite des Frauenvorhofs geltend machen mit der bequemen Begründung: »denn solche hat man schwerlich (sic!) innerhalb des Frauenvorhofs stehen (sic!) lassen.« Wir fragen nur: Wie sollten die Leprosen in die »Halle der Aussätzigen« gelangen, ohne den Frauenvorhof zu betreten? Schürer scheint zu denken: Sie durften schnell hindurchlaufen, durften nur nicht stehen bleiben! — Zur Reinerklärung der Aussätzigen am Ostportal des Männervorhofs vgl. auch Dalman, PJB V, S. 40. 42 = Orte und Wege (1919), S. 278. [50]) Siehe Dessauer, Raschi S. 304f.

Hier fließen die Quellen wieder besonders klar und reichlich (vgl. Tos Sota 1 4). In Sifre zu Nu 5 16 wird die biblische Anweisung »Und der Priester soll sie herzutreten lassen und sie stellen vor den Herrn« erläutert durch die Erklärung: »Am Nikanortor.« Und gleich darauf wird die gleichartige Formel im gleichen Sinne erklärt: »Dort, wo er sie am Anfang hinstellt, stellt er sie auch am Ende hin.« Auch die tannaitische Baraitha in Zeb 111b handelt von der Ehebruchsverdächtigen und erklärt zu Num 5 16: Vor Jahve stellen = an das Nikanortor stellen. Und in Num r zu 5 16ff. heißt es noch einmal wörtlich: »Vor Jahve — das heißt: An das Nikanortor. Auf Grund dieser Stelle hat man gesagt: Das Oberhaupt der Standmannschaft stellte die Unreinen an das Nikanortor.«

Was geschieht mit der Ehebruchsverdächtigen am Nikanortor? Zwei Dinge interessieren uns hier, die beide schon in Sifre zum Buche Numeri berichtet werden und beide für die Ortsbestimmung wichtig sind. Der Priester nimmt zunächst Heiliges Wasser aus dem »Becken« und Staub vom Boden der »Wohnung«. Das »Becken« steht nach Ex 30 18 zwischen Tempelhaus und Altar, die »Wohnung« ist nach Num 5 17 die Wohnung Gottes, der Tempel. Sollten die Priester das Heilige Wasser etwa durch den ganzen Frauenvorhof bis an das Ausgangstor zum Heidenvorhof transportieren? Sodann spannt der Priester ein Leintuch aus »zwischen sich und dem Volk« (schwer denkbar ohne eine Plattform, die für diese Prozedur Raum ließe) und hinter dieser Leinwand entblößt er Kopf und Oberkörper der suspekten Frau (vgl. Susanna 32). Dann fällt die Leinwand und die Frau wird am Tore öffentlich zur Schau gestellt, »damit alle Frauen sich warnen lassen und nicht gleiche Unzucht treiben wie ihr«. Der Finalsatz ist Zitat aus Ez 23 48 und geht dort ausdrücklich auf die Frauen Israels, nicht etwa auch der Fremdvölker. Genau so handelt es sich hier um eine intern jüdische Maßnahme zur Einschärfung der Thora, zur Erbauung und Abschreckung der jüdischen Frauenwelt. Unvorstellbar, daß diese Schaustellung am östlichen Tore des Frauenvorhofs vor den Augen der Römer erfolgt wäre. Sie ist nur am westlichen Hauptportal des Frauenvorhofs vor den Augen der Juden denkbar, ganz im Sinne unserer bisherigen Ortsbestimmung. Es ist darum gewiß kein Zufall, wenn der Mischnatraktat Joma (3 10) dort, wo er einige fromme Stiftungen für den Tempel aufzählt, mit den Torflügeln des Nikanor zusammen die Weihgeschenke der Königin Helena von Adiabene nennt: Einen goldenen Leuchter über dem Tempeleingang und eine goldene Tafel mit dem Thoraparagradhen über die Ehebrecherin (Num 5 11-31). Nikanorflügel, Leuchter und Thoratafel gehören offenbar allesamt zur Ausschmückung des Frauenvorhofs. Der Leuchter soll wahrscheinlich die Festbeleuchtung der Lichtfeier vermehren, die am Laubhüttenfest im Frauenvorhof statt-

fand, vermutlich zur speziellen Anstrahlung der goldenen Tafel, deren Aufschrift in jener Nacht besonders aktuell war (vgl. Sukka 52; Sukka 52a. b; Joh 81ff.). Die Tafel selbst soll der Hebung des weiblichen Sittenstandes in Israel dienen, die in den Tagen Helenas besonders dringlich war (vgl. Sota 99; Tos. Sota 141; Sifre zu Num 530). Man sieht, alle topographischen, zeremonialgesetzlichen und ritualtopographischen Traditionen stimmen zusammen und sprechen dafür, daß das Tor des Nikanor das Durchgangstor vom Frauenvorhof zum Männervorhof war.

Schon das Alter, die Kontinuität (von der Autopsie bis zur Fixierung), die Klarheit, Einstimmigkeit und immanente Konsequenz dieser Traditionen verbietet uns, sie historisch zu bagatellisieren. Haben wir nun aber noch irgendein außerrabbinisches Zeugnis, das uns eine Kontrolle der rabbinischen Nikanortradition erlaubt — oder ist »Nikanor« eine Fiktion der rabbinischen Phantasie? Hier kommt uns ein Originaldokument zu Hilfe, das berühmte Ossuar des Nikanor[51], das in einer großen Grabanlage in Jerusalem gefunden worden ist und die Aufschrift trägt: Ὀστᾶ τῶν τοῦ Νεικάνορος Ἀλεξανδρέως ποιήσαντος τὰς θύρας נקנר אלכסא. Die griechische Inschrift ist wohl so zu übersetzen: Gebeine der Angehörigen des Nikanor, des Alexandriners, der die Türen hat anfertigen lassen[52]. Die hebräische Inschrift ist in Quadratschrift gehalten und heißt auf Deutsch: Nikanor, der Alexandriner. Was sagt uns diese Originalurkunde? In Jerusalem ist ein Jude namens Nikanor beigesetzt. Dieser Jude stammt aus Alexandrien. Dieser alexandrinische Jude hat »die Türen« herstellen lassen. Welche Türen? Es müssen sehr bekannte Türen gewesen sein, weil sie hier gar nicht näher fixiert sind, Türen, die durch den Namen des Nikanor hinreichend bezeichnet sind. Das können nur die vielgenannten Nikanortüren des Tempels gewesen sein, die schon durch die regelmäßige laudatio memoriae ihres Stifters jedem

---

[51]) Siehe Watzinger, Denkmäler II (1935), S. 74f. und Taf. 30; K. Galling, Biblisches Reallexikon (1937), Sp. 405f.; M. Noth, Die Welt des AT (1940), S. 122.

[52]) Über ποιεῖν = anfertigen lassen in Stiftungsurkunden siehe Schürer a. a. O. S. 63f. Unsicher ist der Sinn der Worte τῶν τοῦ Νεικάνορος. Vielleicht haben wir hier das Familiengrab des Nikanor vor uns, und die griechische Inschrift des Ossuars geht auf die gesamte Grabanlage, die hebräische auf das Ossuar selbst. Vielleicht darf man mit Dittenberger (Or. Graec. II, 1905, n. 599) übersetzen: ossa quae sunt ex ossibus Nicanoris. Vielleicht aber ist Nikanor ein extrafrommer Diasporajude, der mit seiner gesamten Familie in Alexandrien lebte und starb, aber mit seiner gesamten Familie im Heiligen Lande beigesetzt werden wollte. Dann wären hier ausnahmsweise die Gebeine einer gesamten Familie in Einem Ossuar gesammelt und nach Jerusalem überführt worden. Oder soll man mit E. L. Sukenik (Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt, Jerus. 1931, S. 16) an eine Verschreibung denken und statt ΟΣΤΑ ΤΩΝ vielmehr ΟΣΤΑΤΟΝ lesen?

frommen Juden ein fester Begriff geworden sein mußten (vgl. Joma 3 10). Der Zusammenhang Nikanors mit Alexandrien, von dem die Rabbinen sprechen, wird gleichfalls durch die Inschrift bestätigt. Und genau wie in den Mischnatexten, so ist auch hier von den »Türen« im Plural die Rede. Es handelt sich um die beiden Torflügel, die in allen Fassungen des Wunderberichtes vorausgesetzt werden (siehe oben S. 50). »Hier ruht der berühmte Nikanor aus Alexandrien, der die berühmten Torflügel gestiftet hat«. Das ist der Sinn unserer Inschrift[53].

Wie steht es mit der Chronologie des Nikanorossuars? Die Verwendung von Ossuarien in Jerusalem ist am üblichsten in der Zeit vom Ende des letzten vorchristlichen Jahrhunderts bis zum Jahre 70 p. C. Unser Ossuar ist nach Stil und Schriftform schon von Clermont-Ganneau auf den Anfang unserer Zeitrechnung datiert worden. Dieser Ansatz hat inzwischen eine erfreuliche Bestätigung erfahren. Denn 1945 hat Sukenik in Jerusalem-Talpioth eine ganze Gruppe von Ossuarien mit verwandter Stilbildung und Schriftform gefunden, die er nach mancherlei Indizien auf das Ende der vierziger Jahre p. C. datiert[54]. So darf man wohl annehmen, daß die Gebeine des Nikanor in der Zeit zwischen 1 und 50 p. C. in Jerusalem beigesetzt worden sind. Einige Jahre zuvor muß er gestorben sein als ein reicher, frommer und berühmter Mann, vermutlich in hohem Alter.

Das stimmt aufs beste zu dem, was wir über die Chronologie des Tempelbaus wissen. Um 19 a. C. hat Herodes damit begonnen. Um 10 a. C. feierte er die Vollendung des ersten Bauabschnittes mit einem großen Opferfest[55]. Aber noch in den Tagen Jesu wurde am Tempel gebaut (Joh 2 20), erst um 62-64 wurde er vollendet (Jos. Ant. 20, 9, 7). So wäre im Rahmen der Baugeschichte das Jahr 10 a. C. der terminus a quo, das Jahr 66 der terminus ad quem für die Stiftung des Nikanor.

---

[53]) R. Jaeger möchte aus der »Kerbschnitzdekoration« des Nikanorossuars gewisse Analogieschlüsse auf den Dekorationsstil des Nikanortors ziehen und verweist auf das ähnlich dekorierte Bethlehemtor, siehe Jahrb. d. D. Arch. Inst. (1930), S. 115. [54]) E. L. Sukenik, The earliest records of Christianity, Amer. Journal of Archaeology 51, 4 (1947), Sonderdruck p. 30. Die numismatischen Indizien sprechen vielleicht sogar für die Mitte der vierziger Jahre. Den spätesten chronologischen Fixpunkt bietet eine Kupfermünze des Herodes Agrippa I., die Sukenik im Schutt des Grabes gefunden hat, S. 24 abbildet (leider nur Rückseite!) und S. 21 und 30 bespricht. Es ist die bekannte Münze mit Schirmbaldachin, anno 42/3 p. C. geprägt. Das gefundene Exemplar ist schlecht ausgeprägt und durch Bodeneinflüsse ziemlich angegriffen, aber (soweit die Abbildung erkennen läßt) keineswegs stark abgegriffen — im Gegensatz zu den meisten Exemplaren dieser Emission, die in recht abgenutztem Zustand auf uns gekommen sind. Vgl. etwa Catalogue of the Greek Coins of the British Museum, Hill, Palestine (1914) pl. XXVI, 1f.; A. Reifenberg, Ancient Jewish Coins, 2. Aufl. (Jerusalem 1947), pl. V 59; Excavations at Dura-Europos, A. R. Bellinger, The Coins (New Haven 1949), pl. V 179. Das Exemplar von Talpioth war demnach wohl nur verhältnismäßig kurz in Umlauf, ehe es in das Grab geriet. [55]) Jos Ant 15, 11, 5f. Ich gebe nur ganz ungefähre Daten, da die chronologischen Angaben des Josephus hier wie anderwärts einer gründlichen Überprüfung und Präzisierung bedürfen.

Man sieht, die Rabbinen haben nicht phantasiert. Alles, was wir aus der Nikanorinschrift erfahren oder erschließen, läßt uns erkennen, daß die tannaitischen Traditionen über Nikanor und seine berühmten Tempelflügel Hand und Fuß haben.

2. Josephus

Was aber sagt Josephus? Den Namen »Tor des Nikanor« sucht man bei Josephus vergeblich. Aber über die verschiedenen Tore des Frauenvorhofs findet man bei ihm mancherlei. Angesichts der zerfahrenen Schreibweise des Josephus wird man gut tun, zunächst die eindeutigen und später erst die vieldeutigen Aussagen dieses Autors zu behandeln.

In Ant 15, 11, 5 beschreibt Josephus die steinerne Schranke (δρύφακτον), die den Frauenvorhof samt dem anschließenden Tempelkomplex gegen die Heiden absperrte, und die Warnungstafeln, die jedem Fremdstämmigen den Zutritt bei Todesstrafe verboten (vgl. Bell 6, 2, 4). Die Warnungsinschrift, die Clermont-Ganneau im Jahre 1871 entdeckt hat, beweist, daß Josephus hier aus guter Kenntnis berichtet. Es ist ein Kalksteinblock mit der Aufschrift: Μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν ληφθῆ ἑαυτῶι αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον[56]. Josephus fährt dann fort: »Es hatte dieser innere Peribolos an der Südseite und Nordseite dreigliedrige Tore in gleichen Abständen voneinander, auf der Ostseite eines, das Große Tor (ὁ μέγας), durch welches wir mit unsern Frauen eintraten, wenn wir rein waren. Das Hieron aber, das weiter nach innen (ἐσωτέρω δὲ κἀκείνου) lag, war den Frauen unzugänglich. Noch weiter nach innen (ἐκείνου δ' ἐνδοτέρω) lag ein drittes Hieron, das nur den Priestern zugänglich war (Ant 15, 11, 5 § 418f.). Die erste Person des Praeteritums verrät, daß Josephus hier aus eigener Erinnerung berichtet. Er war selber ἱερεὺς ἐκ γένους (c. Ap. 1, 10 § 54 Vita 1) und hat in jungen Jahren alle die genannten Tore und Bezirke oft genug durchschritten (Vita 2). Das sind frühe und starke Eindrücke, die der Mensch nicht mehr vergißt, in späteren Jahren und anderen Lebensverhältnissen am allerwenigsten[57]. Wir haben schon deshalb allen Grund, ihm hier zu glauben. Im übrigen erkennt man leicht, wie gut die Terminologie von Ant 15, 11, 5 mit der Sprache der dort erwähnten und 1871 gefundenen Warnungsinschrift zusammenstimmt (ἱερόν, περίβολος, δρύφακτον τρύφακτον u. a. m.), ein Beweis dafür, wie einwandfrei sein Gedächtnis hier tatsächlich funktioniert. Um so wichtiger ist uns, rebus sic stantibus, die Kongruenz mit den rabbinischen Nachrichten. Von dreigliedrigen

[56]) A. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl. (1923), S. 62f. (mit Abbildung).
[57]) Gegen Schürer a. a. O. S. 57 (»Beschreibung im Bell. Jud. ... als das Gedächtnis des Josephus noch frisch war«).

Tempeltoren haben wir auch in Middoth (1 4; 2 7) gehört und ebenso von der Dreigliederung und Rangordnung der heiligen Bezirke: Frauenvorhof, Männervorhof, Priestervorhof. Neu ist der Name des östlichen Hauptportals zum Frauenvorhof. Es heißt das Große Tor. Der Name ist bei Josephus öfter bezeugt und leuchtet ein. Denn hier war die Mauer höher als an der Westseite des Frauenvorhofs[58], hier war der Haupteingang zum Tempel[59], hier war darum aller Anlaß, einen extragroßen Torbau zu errichten.

Das Tor, das vom Frauenvorhof zu dem ἐσωτέρω gelegenen Hieron führt, erwähnt Josephus gleich darauf[60]. Er nennt es die ἀνατολικὴ θύρα. Dieses Osttor ließ Herodes befestigen und mit der Burg Antonia durch einen unterirdischen Gang verbinden. Denn dort, im Raume des Osttors, pflegte er am Tempelgottesdienst teilzunehmen[61]. Es ist vermutlich dasselbe Tor, an dem der Burghauptmann mit Rabbi Gamliel dem Alten gesprochen hat (Orla 2 12, siehe oben S. 53).

In Bell 5, 5, 2 sagt Josephus: »Zwei Tore aber gingen nach Osten, notwendigerweise. Denn da man in dieser Richtung einen eigenen Andachtsbezirk für die Frauen durch eine Quermauer abgegrenzt hatte, so war auch ein zweites Tor erforderlich, welches dem ersten gegenüber (ἄντικρυς) durch die Mauer gebrochen war.« Diese Torhalle durften die Frauen anscheinend betreten, aber nicht durchschreiten: ἀλλ' οὐδὲ (ἐξῆν γυναιξὶν) κατὰ τὴν σφετέραν ὑπερβῆναι τὸ διατείχισμα, Bell 5, 5, 2. Sie hatte zwei θύραι, offenbar ein Flügelpaar ostwärts, ein Flügelpaar westwärts, siehe Bell 5, 5, 3. Das stimmt wiederum aufs beste zu Middoth 1 5ff.; Sota 15, und man darf sich ganz im Sinne der Mischna vorstellen, daß die Frauen in der Torhalle bis zu der markierten Mitte gehen durften[62].

In Bell 5, 5, 6 kommt Josephus nach einer Bemerkung über den Priestervorhof noch einmal auf die Rangordnung der Heiligkeitsbezirke zurück. »Samenflüssigen und Aussätzigen war die ganze Polis, den Frauen während ihrer monatlichen Unreinheit war das Hieron versperrt. Aber auch wenn sie rein waren, durften sie die oben erwähnte Demarkationslinie (zwischen Frauenvorhof und Männervorhof) nicht überschreiten (παρελθεῖν). Männer, die nicht völlig rein waren (μὴ καθάπαν ἡγνευκότες), mußten dem inneren Hof (τῆς ἔνδον αὐλῆς)

[58]) Die Mauer an der Ostseite des Männervorhofs war niedrig gehalten, damit man das Tempelhaus sehen konnte, siehe Middoth 2, 4; Jos Bell 5, 5, 2; Dalman, PJB V, S. 42. [59]) Hier hat Herodes der Große den fatalen Adler anbringen lassen, siehe Jos Bell 1. 33. 2 (ὑπὲρ τὴν μεγάλην πύλην); Ant 17, 6, 2 (über dem größten Tempeltor). [60]) Ant 15, 11, 7: κατεσκευάσθη δὲ καὶ κρυπτὴ διώρυξ τῷ βασιλεῖ, φέρουσα μὲν ἀπὸ τῆς Ἀντωνίας μέχρι τοῦ ἔσωθεν ἱεροῦ πρὸς τὴν ἀνατολικὴν θύραν. Zu ἔσωθεν ἱερόν cf. ἐσωτέρω ἱερόν in 15, 11, 5 = Männervorhof. [61]) Vgl. (mit Vorbehalt) Schlatter a. a. O. S. 181f.; 423. [62]) Siehe Holtzmann, Middot S. 30.

fernbleiben. Und entsprechend mußten sich auch die Priester fernhalten, die nicht rein waren[63]. Man sieht, wie hier das frührabbinische Lieblingsthema anklingt, die Theorie der konzentrischen Heiligkeitskreise (siehe oben S. 48f.). Hier spricht der Mann, der nach Vita 2 schon mit 14 Jahren ein prominenter Schriftgelehrter und mit 19 Jahren ein eifriger Pharisäer gewesen sein will.

Auch in Contra Apionem 2 8 (§ 103f.) bespricht er die Heiligkeitskreise: Heidenvorhof, Frauenvorhof, Männervorhof, Priestervorhof, Adyton. Dabei ist ganz im Sinne von Ant 15, 11, 5 davon die Rede, wie »die Juden und ihre Frauen« den Frauenvorhof betreten. Wir hören aber außerdem, daß der Priester den Priestervorhof nur in Priesterkleidung, der Hohepriester das Adyton nur in seiner eigenen Amtstracht betreten darf (§ 204). Das stimmt zu Middoth 1 4 und unserer Lokalisierung der Kleiderzelle (siehe oben S. 47).

In Contra Apionem 2 9 (§ 119) rühmt Josephus den schweren Goldbelag der Tempeltore. In Bell 5, 5, 3 hören wir von dem Stifter dieses Goldbelags. Es ist Alexander Lysimachos, Alabarch von Alexandrien, Bruder des Philon Alexandrinus, Vater jenes Tiberius Alexander, welcher um 47 römischer Prokurator von Judaea war. An der gleichen Stelle (Bell 5, 5, 3) spricht Josephus aber auch von Einem Tempeltor, das nicht vergoldet war, sondern aus korinthischem Erz bestand und alle anderen an Wert übertraf. Er nennt es dort kurz Das Korinthische (τὴν Κορινθίαν). Wir denken sofort an das Nikanortor, das nach frührabbinischer Tradition aus korinthischem Erz bestand. Josephus erwähnt diesen Namen bekanntlich nicht. Um so gewissenhafter müssen wir fragen, wo er jenes eherne Tor lokalisiert.

Schon in Bell 2, 17, 3 erwähnt Josephus ein ehernes Tor. Da es nach seinem eigenen Zeugnis nur Ein Erztor im Tempel gab, muß er damit das Korinthische meinen. Wo lag es? Die Männer des Hohen Rates wollen den drohenden antirömischen Aufstand abwenden und berufen die Volksversammlung πρὸ τῆς χαλκῆς πύλης, ἥτις ἦν τοῦ ἔνδον ἱεροῦ τετραμμένη πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου (Bell 2, 17, 3 § 411). Das Hieron ist in Bell 5, 5, 6 (genau wie auf der wiedergefundenen Warnungsinschrift) der Gesamtkomplex der heiligen Höfe innerhalb der Mauerschranke mit den Warnungstafeln (Frauenvorhof, Männervorhof, Priestervorhof, Tempelhaus). Davon unterscheidet er in Ant 15, 11, 5 das ἐσωτέρω gelegene Hieron, das nur die Männer betreten dürfen. Eben dies ist offenbar das ἔνδον gelegene Hieron von Bell 2, 17, 3, der Männervorhof also. Dieses innere Hieron hat ein ostwärts sich öffnendes Tor, nämlich das Tor vom Männervorhof zum Frauenvorhof. Das ist das Eherne Tor des Josephus. Vor diesem

[63]) οἱ μὴ καθαρεύοντες. Der Lateiner hat kein μή, er denkt offenbar an Priester, die noch in der Reinigung begriffen sind, was sachlich auf dasselbe hinauskommt.

Tor versammelt der Hohe Rat den Demos der stimmfähigen Männer. Völlig einleuchtend. Denn dort hat man Platz genug, auf der (Plattform und) Treppe für die Männer des Hohen Rates (die aus der vom Erztor »nach innen zu« gelegenen Quaderhalle, dem Sitzungssaal des Großen Synhedriums, kommen mögen), im vorgelagerten Frauenvorhof für die Volksversammlung. Dort ist man aber (bei den hochpolitischen Verhandlungen!) zugleich am sichersten vor römischen Spionen, da ja kein Römer die Schranken mit den Verbotstafeln durchschreiten durfte. Zu dieser Lokalisierung stimmt auch der Inhalt der dort gehaltenen Reden. Denn in der Ansprache an die Römerfeinde spielt der Hinweis auf die Weihgeschenke ausländischer Stifter eine Hauptrolle. Die Väter, so argumentiert man, haben den ναός reichlich ausgeschmückt mit Weihgaben aus fremden Nationen und haben rings im Hieron die Weihgeschenke aufgestellt, die schon so lange am alten Platze und noch heute hier zu sehen sind (τὰ βλεπόμενα καὶ τὰ παραμένοντα τοσοῦτον χρόνον ἀναθήματα περὶ τῷ ἱερῷ καθιδρυκέναι). Das ist eine effektvolle demonstratio ad oculos, wie die antike Rhetorik sie liebt (vgl. Act 17, 22ff.). Denn bei diesen Worten brauchte der Redner nur auf den Leuchter und die Tafel der Königin Helena und andere Weihgeschenke hinzudeuten, die rings an den Wänden des Frauenvorhofs angebracht waren[64]. Ergo: Das Eherne Tor des Josephus kann nur das Innentor des Frauenvorhofs gewesen sein — das Nikanortor der Rabbinen.

Das gleiche Tor heißt in Bell 6, 5, 3 die ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρω ναοῦ χαλκὴ μὲν οὖσα. Hier ist mit dem ἐνδοτέρω gelegenen ναός[65] offenbar das ἐσωτέρω gelegene ἱερόν von Ant 15, 11, 5 = das ἔνδον gelegene ἱερόν von Bell 2, 17, 3 gemeint, der Männervorhof. Und die eherne ἀνατολικὴ πύλη von Bell 6, 5, 3 ist identisch mit der ἀνατολικὴ θύρα von Ant 15, 11, 7 und wiederum mit der ehernen πύλη, ἥτις ἦν τετραμμένη πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου in Bell 2, 17, 3. Es ist das »Osttor« der altbiblischen Tradition — das Nikanortor der Rabbinen.

Wir treten nun an die vieldeutigen Aussagen des Josephus heran und haben zu prüfen, ob sie sich (ohne Gewaltsamkeiten) im Sinne seiner eindeutigen Aussagen interpretieren lassen. Es handelt sich um drei dunkle Stellen, allesamt in Bell 5, 5, 3.

---

[64]) Auch Lc 21 5 erwähnt Weihgeschenke und denkt dabei an den Frauenvorhof, denn dort befinden sich die Opferstöcke, die Jesus in Lc 21 1 vor Augen hat. [65]) Schürer a. a. O. S. 55, 2 dekretiert: »Das von Niese aufgenommene unmögliche ναοῦ fehlt bei wichtigen Zeugen; es ist zu tilgen und ἱεροῦ zu ergänzen«. Wohlgemerkt, ἱεροῦ ist reine Konjektur. Man sieht, wie unbequem für Schürer der Text ist. Übrigens hat schon Grotius in diesem Satz eine Konjektur vorgeschlagen, freilich eine andere, siehe Niese z. St.

Dort spricht Josephus in § 201 zunächst von den elf Tempeltoren mit Gold- und Silberbelag und sodann von dem Einen Erztor, das sie alle an Wert übertrifft: μία δ' ἡ ἔξωθεν τοῦ νεὼ Κορινθίου χαλκοῦ, so heißt dieses Tor dort. Die Wendung ἔξωθεν τοῦ νεώ ist bei Josephus befremdlich und hat zu vielen Konjekturen Anlaß gegeben (siehe oben Anm. 15 ff.). Am beachtlichsten ist gewiß der Vorschlag, das ξ zu streichen. Dann gewännen wir hier die Wortverbindung ἕωθεν τοῦ νεώ, synonym zu ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρω ναοῦ, hier wie dort Bezeichnung für das Osttor des Männervorhofs. Aber auch diese Konjektur ist nicht unwidersprochen geblieben. Textkonjekturen ohne alle textgeschichtliche Grundlage sind immer problematisch. In dubio pro tradito: Vielleicht ist es methodisch doch richtiger, die überlieferte Textform nicht zu kritisieren, sondern versuchsweise zu interpretieren. Vielleicht darf man den Genetiv νεώ im Sinne des Genetivs τοῦ ἐνδοτέρω ναοῦ von Bell 6, 5, 3 verstehen. Beide Male ist mit dem Substantiv »Tempel« der Männervorhof gemeint, beide Male ist von dem ehernen Ausgangstor des Männervorhofs zum Frauenvorhof die Rede. In Bell 6, 5, 3 heißt dieser Ausgang das Osttor, hier in Bell 5, 5, 3 heißt er das Außentor, vielleicht nicht sehr glücklich, aber doch nicht ganz unsinnig.

In § 204 spricht Josephus von dem vielgenannten Großen Tor und sagt von ihm: Καὶ τῶν μὲν ἄλλων ἴσον ἦν τὸ μέγεθος, ἡ δ' ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγμένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων. πεντήκοντα γὰρ πηχῶν οὖσα τὴν ἀνάστασιν τεσσαρακονταπήχεις τὰς θύρας εἶχε καὶ τὸν κόσμον πολυτελέστερον ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ. τοῦτον δὲ ταῖς ἐννέα πύλαις ἐπέχεεν ὁ Τιβερίου πατὴρ Ἀλέξανδρος. Josephus spricht hier (wie auch sonst häufig) vom Standort des Priesters und Mannes, von der Perspektive des Priester- und Männervorhofs her. ὑπέρ mit Akkusativ heißt hier nicht »oberhalb«[66], sondern »jenseits«[67]. Eben zuvor hat Josephus von der Grenze gesprochen, die die Frauen nicht überschreiten dürfen (ὑπερβῆναι § 199). Nun schaut er vom Standort des Priester- und Männervorhofs über diese Grenze hinweg nach Osten. Jenseits dieser Grenze, und damit jenseits des Korinthischen Tores, ostwärts vom Frauenvorhof öffnet sich das Große Tor, in der gleichen Achse wie das Tor des Tempelhauses, das der Betrachter in diesem Augenblick genau im Rücken hat[68].

---

[66]) Wie z. B. in Bell 1, 33, 2: ὑπὲρ τὴν μεγάλην πύλην. [67]) Holtzmann a. a. O. S. 72 führt drei schlagende Beispiele an (aus Platon, Xenophon und Dio Cassius). Man könnte hinzufügen die griechische Formel ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἄλλεσθαι und die paulinische Losung μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, siehe Bachmann-Stauffer (1936) zu I Cor 4 6. [68]) § 204 τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρύ. Zu ναός siehe αὐτὸς δὲ ὁ ναός in § 207. Zu ἀντικρύ cf. αὕτη τῆς πρώτης ἄντικρυς in § 198: In beiden Fällen steht der Beobachter auf einer Achse, die an jedem Endpunkt ein Tor hat. Josephus gebraucht demnach ἀντικρύ in § 204 genau so, wie die Wortverbindung מִכְּנֶגֶד in Ber 9, 5 gebraucht ist (siehe oben S. 52). Auch dort handelt es sich um einen Ort nicht etwa unmittelbar gegenüber (zwischen Beter und Allerheiligstem befinden sich Torhalle, Altar, Heiligtum u. a. m.) sondern axial gegenüber. Der-

Zum Schluß sagt Josephus in § 206: βαθμοὶ δὲ δεκαπέντε πρὸς τὴν μείζονα πύλην ἀπὸ τοῦ τῶν γυναικῶν διατειχίσματος ἀνῆγον. Das διατείχισμα ist die Grenze zwischen Frauenvorhof und Männervorhof, von der Josephus in § 199 mit dem gleichen Terminus gesprochen hat. An dieser Stelle führen 15 Stufen vom Frauenvorhof aufwärts zu einem Tor. Das kann nur das Erztor zum Männervorhof sein. Josephus aber sagt genauer: πρὸς τὴν μείζονα πύλην. Das darf nicht verwechselt werden mit dem Großen Tor[69] von § 204. Ich möchte hier vielmehr an das größere Mittelportal des dreigliedrigen Erztores denken (cf. Ant 15, 11, 5). Dann haben wir hier die fünfzehnstufige Treppe vor uns, die wir aus Middoth 2, 6/7 und Sukka 5, 4 kennen, und die Konkordanz zwischen Josephus und den Tannaiten ist vollständig[70] — nicht in allen Tempelfragen, wahrhaftig nicht, aber immerhin in Sachen des Nikanortores.

Die sorglose Ausdrucksweise des Josephus[71] wird an vielen Stellen immer ärgerlich und vieldeutig bleiben. Nur darum ist der dreihundertjährige Streit um die Interpretation unserer Stellen begreiflich. Wir wollen unsere Deutung niemandem aufzwingen. Es ist uns genug, wenn wir gezeigt haben, daß man die umstrittenen Josephusstellen so deuten kann. Wir haben uns aber bemüht, ohne die philologischen, exegetischen und konjekturalkritischen Gewaltakte Schürers und anderer Interpreten auszukommen. Und wir sind gerade auf diesem Wege schrittweise zu einem Ergebnis gelangt, das von den angeblichen Widersprüchen zwischen Tannaiten und Tannaiten, zwischen Josephus und Josephus, zwischen Tannaiten und Josephus nichts übrig läßt. Das mag für unsere Interpretation sprechen. Wir geben im Sinne dieses Ergebnisses eine tabellarische Übersicht über die Terminologie[72] der Rabbinen und des Josephus:

selbe Sprachgebrauch bei Raschi zu Lev 14 16 und Salomon ben Virga a. a. O. p. 102 vom Nikanortor: מכוון נגד קדש הקדשים. [69]) Holtzmann, ZNW IX, S. 72 denkt freilich an das Große Tor, da er die 15 Stufen vor dem Nikanortor nicht wahr haben will (siehe oben Anm. 33). [70]) Nur das Mittelportal ist Durchgangstor für die Laien. Die beiden Nebentüren führen in die Seitenkammern der Leviten (Midd. 1, 4). Darum führt die Treppe nur auf das Mittelportal zu. Die Leviten konnten die Nebenpforten dann auf dem Wege über die Plattform erreichen. [71]) In den Belagerungsberichten unterscheidet Josephus meist nur das ἔξωθεν ἱερόν (Heidenvorhof) von dem ἔνδον ἱερόν (= εἴσω ἱερόν = ἐνδότερον ἱερόν = Komplex von Frauenvorhof, Männervorhof, Priestervorhof und Tempelhaus). So am klarsten in Bell 6, 6, 2, ebenso anscheinend in 4, 5, 1; 6, 2, 7; 6, 4, 4; 6, 5, 2. Τὸ ἱερόν schlechthin ist in diesen Partien Gesamtname für ἔξωθεν ἱερόν + ἔνδον ἱερόν. [72]) In Act 3, 2. 10 hören wir von dem Bettler πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὡραίαν bzw. ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ. Nirgends hatte ein Bettler mehr Aussicht auf Erfolg als im Raume des Frauenvorhofs. Denn dort standen die dreizehn Opferstöcke (cf. Mc 12 41ff.), dort hatten die Frommen offene Geldbeutel, auch für den lahmen Bettler. (Zur Handhabung der Geldtasche im Tempelbereich siehe Berachoth 9, 5; Tos Ber. 7, 19;

Rabbinen	Josephus
Ostportal des Männervorhofs	
= »Nikanortor«	= »Korinthisches Tor«
= »Osttor«	= »Osttor«
= »Obertor«	= »Erztor«
Ostportal des Frauenvorhofs	
= »Untertor«	= »Großes Tor«.

Josephus spricht davon, daß Alexander Lysimachos die Vergoldung der Tempeltore gestiftet hat (s. o. Bell 5, 5, 3). Können wir aus dieser Notiz etwas gewinnen für die Chronologie der Tempeltore? Alexander Lysimachos mag um 20 a. C. geboren sein. Denn er ist um 35 p. C. bereits Alabarch in Alexandrien und ein steinreicher Mann (Jos. Ant. 18, 6, 3). Sein Sohn Tiberius Alexander wird um 46 p. C. Prokurator von Judäa und ist um 70 p. C. ein alter Mann (Bell 5, 1, 6). Josephus rühmt die Treue des Alabarchen zur Religion seiner Väter (Ant. 20, 5, 2). So könnte er etwa in den Jahren zwischen 32 und 48 die Vergoldung der Türen gestiftet haben. Das würde aufs beste zusammenstimmen mit unserem oben (S. 58) vorgeschlagenen Ansatz für die Stiftung des Nikanor (10 a. C.—66 p. C.). Die Stiftung des Nikanortores erfolgte vor der Vergoldung der anderen Tore (Middoth 2, 3, s. o. Anm. 38). So mag Nikanor seine Erztüren im jesuanischen Zeitalter (7 a. C.—32 p. C.), Tiberius Alexander seine Vergoldung für die anderen Türen in frühapostolischer Zeit (32—48 p. C.) gestiftet haben[73]. Jedenfalls — die Angaben unserer Autoren über Nikanor und Alexander Lysimachos sind chronologisch gut miteinander vereinbar, und sie stimmen aufs beste zu dem, was wir sonst über die Zeitverhältnisse hören.

Josephus nennt nur den Namen des Alabarchen Alexander. Er nennt diesen Mann mehrmals, nennt auch seinen Bruder Philon und mit ganz besonderer Vorliebe den Sohn des Alabarchen, jenen Tiberius Alexander, der die Religion seiner Väter aufgab und in römischen Diensten zum Prokurator Judaeas, zum Präfekten Ägyptens und nach seinem frühzeitigen Übergang zu Vespasian schließlich zum römischen Generalstabschef im Jüdischen Kriege aufstieg (Ant 20, 5, 2; Bell 4, 10, 6; 5, 1, 6). In dieser Eigenschaft rät er Titus ausdrücklich zur Schonung des Tempels (Bell 6, 4, 3) — begreiflich. War es doch der Tempel, durch dessen Ausschmückung sein Vater sich einen Namen gemacht hatte! Er selbst, der Sohn, war über die Religion

b Ber 62b; j Ber 14c). Dann ist die Schöne Tür das Nikanortor, das nach Jos Bell 5, 5, 3 § 201 tatsächlich das kostbarste von allen Toren war, kostbarer noch als das extraschwer vergoldete Große Tor an der Ostseite des Frauenvorhofs (Jos Bell 5, 5, 3 § 205). So will wahrscheinlich der westliche Text in Act 3, 11, so kann aber auch, trotz seiner Breviloquenz, der Hesychtext dieses Verses verstanden werden. Zur Entstehung der unmöglichen Gleichung Schöne Tür = Susator siehe K. Lake in Beginnings of Christianity V (1933), p. 484f. Über Lahme im Heiligtum siehe Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II A (1924), S. 34f.; Dalman, Orte und Wege (1924) S. 405ff.

[73]) Schürer (ZNW VII S. 67) und Watzinger (Denkmäler II, S. 41) setzen die Stiftung Alexanders in die Zeit zwischen 20 und 40 p. C., beide ohne Grundangabe.

Israels »hinausgewachsen«. Aber gerade solche Leute renommieren immer gern mit den frommen Taten reicher Väter. Der Renegat Josephus hatte seit den Tagen vor Jerusalem vielleicht irgendwelche persönlichen Beziehungen zu Tiberius Alexander und gewiß große Sympathie für dessen Geistesart und Laufbahn. Er konnte mit dieser Familie renommieren und mit dieser Renommage bei den Flaviern auf wohlwollende Aufnahme rechnen. So begreift es sich leicht, daß er auch der frommen Stiftung des Alabarchen Alexander gedachte — und den Stifternamen Nikanors verschwieg. Umgekehrt konnte ein Mann wie Tiberius Alexander den Vätern der Mischna nur verhaßt sein. Vielleicht ist um seinetwillen das ganze Haus des Alabarchen der damnatio memoriae verfallen (cf. Joma 3 10). So mag es sich erklären, daß die rabbinische Überlieferung in genauem Gegensatz zu Josephus nur den Namen des Nikanor nennt und den Stifternamen des Alabarchen Alexander übergeht.

(Abgeschlossen am 12. Januar 1951.)

Über eine bisher unbekannte Handschrift des Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern

Von Dr. **H. Boese**
(Berlin NW 7, Hannoversche St. 3)

Unsere Kenntnis des Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern, eines Stückes aus dem Corpus der Acta Pauli, beruht auf einer nur kleinen Anzahl von Zeugen; doch ist die Spärlichkeit der Überlieferung sicher darin begründet, daß dieses Schriftwerk fast von dem Zeitpunkt seines Erscheinens an als apokryph galt und nur in der syrischen und armenischen Kirche ein paar Jahrhunderte hindurch kanonische Geltung erlangte. Die abendländische Kirche dagegen räumte ihm niemals einen Platz unter ihren heiligen Schriften ein, und aus diesem Grunde darf man erwarten, diesem Briefwechsel in Vulgatahandschriften nur ganz ausnahmsweise zu begegnen; und so ist es in der Tat. Wie A. Harnack in der Einleitung zu seiner Ausgabe der apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther (in der Reihe der »Kleinen Texte . . .« hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 12, ^{2}1931) hervorhebt, kennen wir »bisher unter den Tausenden von Bibelhandschriften nur eine einzige, in welcher diese beiden Briefe stehen, nämlich den cod. Ambros. E 53 infer. saec. X (lat.).« Dieser einen Handschrift läßt sich nun noch eine zweite an die Seite stellen, die neben dem schon genannten Mailänder Codex (Sigle ***M***) und der zuerst von Bratke bekanntgemachten Handschrift Nr. 45 aus Laon, saec. XIII (***L***) einen dritten vollständigen lateinischen Text des 3. Korintherbriefes enthält: Ms. Ham. 84 in Berlin. Dazu kommen dann noch die beiden von D. De Bruyne in der Revue Bénédictine

veröffentlichten Fragmente, von denen das eine (*P*) sich in Ms. lat. 5288, s. X/XI der Pariser Nationalbibliothek befindet (s. RB. 25 [1908], 431—434), das andere (*Z*) dagegen in Car. C 14, s. X aus der Stiftsbibliothek in Zürich (s. RB. 45 [1933], 189—195), jetzt in der Züricher Zentralbibliothek, in deren Katalog der Handschriften von C. Mohlberg es Bd. I, S. 97 unter Nr. 239 beschrieben ist. Die bisher bekannten Texte haben eine umfangreiche Literatur hervorgerufen, von der als die wichtigsten Arbeiten folgende genannt seien, weil nachher des öfteren darauf zurückzukommen ist: P. Vetter: Der apokryphe 3. Korintherbrief, Wien 1894; C. Schmidt: Acta Pauli, Leipzig 1904; A. Harnack: Untersuchungen über den apokr. Briefwechsel der Kor. und des Ap. Paulus (Sb. Ak. Berlin 1905, I, 3—35). Da darin alle Fragen der Entstehung und Überlieferungsgeschichte des 3. Korintherbriefes erörtert sind, soll sich hier die Einleitung zur Veröffentlichung des neuen Textes lediglich auf einige orientierende Hinweise beschränken.

Die Handschrift, die den bisher unbekannten Text enthält, gehört zu der Sammlung, die der preußische Staat bereits 1882 von Sir Hamilton erwarb, und befindet sich seitdem in der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek, der jetzigen Öffentlichen Wissenschaftlichen Bibliothek. Es ist ein kleines Oktavbändchen, wahrscheinlich im späten Mittelalter in feste weiße mit zwei Schließen versehene Lederdeckel gebunden, enthält 268 Pergamentblätter (17 × 11,5 cm), die zweispaltig zu 60 Zeilen in äußerst kleiner gotischer »Perl«schrift geschrieben sind, die wohl ins 13. Jahrhundert zu datieren ist. Seitenüberschriften und Kapitelzahlen sind abwechselnd in Rot und Blau, die Anfangsbuchstaben der Kapitel ebenso mit Rankenverzierungen in der Gegenfarbe: außerdem sind die Anfänge der Bücher und Prologe mit 93 farbig (mit Ornamenten, Pflanzenmustern, Tier- und Menschendarstellungen) ausgemalten Initialen geschmückt. Der äußeren Betrachtung stellt sich die Handschrift somit dar als eine jener »nicht seltenen Miniaturausgaben, die auf sehr dünnes Pergament geschrieben in kleiner, klarer und geschulter Schrift, gewerbsmäßig hergestellt, den Inhalt der ganzen Bibel auf einen kleinen Band zusammendrängen« (H. Fischer, Erlanger Handschriftenkatalog I, S. 7). Im Gegensatz jedoch zu der weitaus größten Mehrzahl dieser Stücke, bei denen man sicher mit französischer Herkunft zu rechnen hat, ist der vorliegende Band, nach Schrift und künstlerischer Ausstattung zu urteilen, in Oberitalien entstanden, und er trägt noch auf dem Vorderdeckel ein altes Signaturschildchen mit der Nummer 105, wie es in der gleichen Art noch andere Hamiltonhandschriften aufweisen, bei denen die Herkunft aus einer norditalienischen Bibliothek nicht zu bezweifeln ist. Diese Tatsache ist aber vor allem deshalb wichtig, weil dadurch die auf die Angaben des Philastrius

von Brescia (Haer. 88, 6. CSEL. 38, 48) gestützte Ansicht C. Schmidts, daß als Ort jener Sonderüberlieferung des Bibeltextes, in der der 3. Korintherbrief einen Platz fand, die Kirchenprovinz von Mailand, resp. eine von ihrer Tradition abhängige zu betrachten sei (a. a. O. S. 144), eine Bestätigung erfahren würde. Dagegen ist die an der gleichen Stelle ausgesprochene Vermutung, daß es sich immer nur um Texte zur Verlesung im Gemeindegottesdienst gehandelt habe und daß schwerlich der 3. Kor. zu irgendeiner Zeit im Apostolos einer lateinischen Vollbibel Platz gefunden habe, nun nicht aufrecht zu erhalten; denn der Hamiltoncodex ist eine solche Vollbibel, deren kleines Format schon von selbst die Verwendung bei kirchlicher Lesung ausschloß. Der darin enthaltene Vulgatatext ist allerdings nicht ganz vollständig, da nach Bl. 60 mehrere Lagen mit dem Text von Jdc 3 23 bis IV Reg 11 15 jetzt fehlen, Par. Esr. Neh. anscheinend ausgelassen sind und schließlich nach Bl. 210 zwei Blätter, vielleicht um der Initiale zum Markusevangelium willen, herausgerissen wurden (Textlücke Mt. 25 22 — Mc. 2 8). Außerdem zeichnet sich die Handschrift gegenüber dem sonst Gebräuchlichen durch folgende Besonderheiten aus: 1. stichometrische Angaben am Schlusse von Gn, Ex, Dt und Job; zwar sind solche Angaben nicht unbekannt (s. S. Berger: Histoire de la vulgate, Paris 1893, S. 316ff.), doch sind sie noch längst nicht so weit erforscht, daß man sie zur Erhellung der Überlieferungsgeschichte des Textes heranziehen könnte, und darauf würde es hier doch ankommen; 2. eine Präfatio zum Liber Psalmorum, hier Augustinus zugeschrieben, die sich sehr ähnlich, allerdings dort in Form von Quästionen, im Florileg. Casinense 1, S. 216f. gedruckt findet und vielleicht mit derjenigen im Cod. Vat. lat. 84 f. 37^{v} übereinstimmt; 3. die Präfatio zum Galaterbrief: *Si ex* [richtig: *Rex*] *bithinie* . . ., die der Expositio Haymos entstammt (Migne 117, 669), mir aber in Vulgatahandschriften sonst nicht begegnete; 4. eine gewisse Vorliebe für apokryphes Schriftgut, denn es finden sich sowohl der 151. Psalm: *Pusillus eram* . . . (M. 142, 530), als auch der Brief des Paulus an die Laodicener und endlich auf Bl. 241^{r} der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern.

Der Wert der neu aufgefundenen Handschrift für die Überlieferung des 3. Korintherbriefes beruht hauptsächlich auf dem Erhaltungszustand des Textes, auf der Stellung des Textes innerhalb des Ganzen und auf der Fassung des Textes selbst.

1. Während die anderen lateinischen Zeugen große Lücken aufweisen oder nur fragmentarisch erhalten sind, ist der neue Text unversehrt und vollständig und von Anfang bis zu Ende einwandfrei zu lesen, so daß man durch ihn alle Lücken ausfüllen und manche Fehler korrigieren kann, ohne auf reine Vermutungen angewiesen zu sein.

2. Brachten die bisher bekannten Handschriften den 3. Kor. gewissermaßen nur als Anhang oder Nachtrag zu den kanonischen Schriften, teils ganz am Schluß der biblischen Bücher hinter der Apokalypse (*L* und wohl auch *P*), teils am Ende der Paulinischen Briefe nach dem Hebräerbrief (*M*), teils — wenn man das so auffassen darf — als Ergänzung zur Apostelgeschichte (*Z*), so ist er in der Hamiltonhandschrift an die Stelle des Kanons gesetzt, an die man ihn stellen müßte, wenn man an seiner Echtheit nicht zweifeln würde, und wo er sich, wie der erhaltene Kommentar Ephräms (Sigle *E*) lehrt, im Kanon der syrischen Kirche auch befand: hinter den 2. Korintherbrief. Zwar kann die Versetzung an diese Stelle auch auf Grund der einfachen Überlegung erfolgt sein, daß ein 3. Korintherbrief doch ganz natürlich hinter den 1. und 2. gehöre, doch wäre eine solche Erwägung nur berechtigt, wenn man an der Gleichwertigkeit dieser Stücke keinen Zweifel hegte. Aber auch wenn der 3. Kor. einfach aus einer syrischen (bzw. armenischen) Vorlage, wo er an dieser Stelle stand, hier übernommen wurde, so beweist doch die Tatsache, daß man ihn an dieser Stelle bis ins 13. Jahrhundert weiter tradierte, daß es auch im Abendland einen Überlieferungszweig gab, der seinen Wert nicht gering schätzte, und dieser Umstand dürfte für die Geschichte des Kanons in der katholischen Kirche nicht ohne Interesse sein.

3. Gleichzeitig ergeben sich aber aus diesem Befund wichtige Folgerungen für die Bewertung des Textes selbst. Denn hält man die angedeuteten Argumente für zutreffend, dann wird man den Erklärungsversuch De Bruynes, daß »les traducteurs ne se croyaient pas obligé à une fidélité parfaite à l'égard d'un texte, qui n'était ni un écrit inspiré, ni une histoire véridique, mais seulement un agréable roman« (RB. 45, 194), so viel er in mancher Hinsicht für sich hat, auf den vorliegenden Fall nicht anwenden dürfen, sondern man wird von einem an der kanonisch richtigen Stelle überlieferten Text annehmen müssen, daß die Übersetzung und Überlieferung mit derselben Treue erfolgte, wie die der anderen echten Schriften. Auf der anderen Seite ist man aber auch in der glücklichen Lage, dem von C. Schmidt (a. a. O. S. 138) erhobenen Vorwurf zu begegnen, daß gerade durch die Aufnahme dieses Briefes unter die kirchlichen Schriften, der ursprüngliche, in den Acta Pauli erhaltene Text durch Interpolationen und dogmatisch für notwendig erachtete Zusätze erweitert und verdorben worden sei. Der Teil I des Briefwechsels, das Schreiben der Korinther an Paulus, gehört nämlich derselben Textüberlieferung an wie das Fragment Z, welches als einziges von allen lateinischen Zeugen auch das historische Zwischenstück (Teil II) enthält, wodurch die nahen Beziehungen dieses Überlieferungszweiges, dem — wie gesagt — auch der neue Text zuzurechnen ist, zu den ursprünglichen Paulusakten deutlich sichtbar werden.

Sucht man nun die Berliner Handschrift unter die bisher bekannten Texte einzureihen, so begegnen einem zunächst mancherlei Probleme; denn es war bisher in der Regel so, daß durch jeden neuen Fund die vorher geltenden Ansichten umgestoßen erschienen, und die Gruppierung der Texte dadurch mehrfachen Wandlungen unterworfen war. So glaubte P. Vetter, durch die Annahme zweier syrischer Rezensionen, die durch *ML* einerseits, durch die armenischen Texte (Sigle ***A***) und *E* andererseits repräsentiert werden, den ihm vorliegenden Tatbestand erklären zu können (a. a. O. S. 27f.). Nach der Entdeckung des koptischen Textes der Acta Pauli (***K***) in der Heidelberger kopt. Papyrushs. Nr. 1 ergab sich Schmidt die Zweiteilung in einen kürzeren, besseren, von *KLE* bewahrten und in einen längeren, interpolierten Text in *MA* (a. a. O. S. 140). Das Auffinden der Fragmente *P* und *Z* verlieh dann der sich an *M* anschließenden Gruppe wieder größeres Gewicht und führte De Bruyne zu der Feststellung, daß *MZP* als die wörtliche Übersetzung anzusehen sei, der man, wo sie mit *A* oder *AE* zusammengeht, unbedenklich folgen müsse, während *K* und *L* durch Auslassungen weiter von dem Ursprünglichen entfernt seien (RB. 45, 194). Durch den neu hinzukommenden Berliner Text, für den ich im Folgenden die Sigle ***B*** verwenden will, scheint eine abermalige Änderung unserer Anschauungen nicht notwendig zu sein, sondern die von De Bruyne gewonnenen Ergebnisse durchaus ihre Bestätigung zu erfahren. Daß *B* im ersten Teil (I) der gleichen Überlieferung folgt wie *Z*, ist bereits erwähnt worden. Im übrigen ist er am nächsten verwandt mit *M* und *P*, mit denen er vielfach wörtlich übereinstimmt und auch in dem Auslassen des historischen Mittelstückes (II) zusammengeht. Er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er in dem Brief des Paulus selbst (III) den Einschub nach Vers 8: *ut per quam carnem . . . — omnem carnem* (= Vers 15/6) nicht enthält und außerdem eine größere Nähe zu der armenischen Überlieferung (*A*, bzw. *AE*) aufweist, was in dem ihnen gemeinsamen Sondergut wie I, 14 *uirgine* (*AE*), I, 16 *omnibus* (*AE*), III, 5 *secundum promissionem spiritus sancti* (*AE*), III, 9 *pater domini nostri jesu christi* (*A*), III, 9 *ad iustitiam* (*A*), III, 12 *perdolentem* (*AE*), III, 13 *promissam per prophetas* (*A*) zum Ausdruck kommt. Ein weiteres wichtiges Kennzeichen dafür ist, daß die Worte *cum essem tediis afflictus*, mit denen sowohl *M* (*P* fehlt) wie *L* den Text des Briefes (= Vers 2) beginnen, hier in der gleichen charakteristischen Weise in Vers 1 eingeschoben ist wie in *AE* und wohl auch in *K*. Die Beziehungen zu *K* sind nicht so deutlich zu erfassen, weil dieser Text sehr lückenhaft erhalten ist und auch gegenüber *B* zahlreiche Auslassungen und Kürzungen aufweist. Das Verhältnis zu *L* schließlich ist kein sehr enges, doch kommen auch hier bisweilen wörtliche Übereinstimmungen vor, z. B. I, 2 *corruptis uerbis*, I, 16 *sine scandalo maneat*, III, 35

lucrifaciam, III, 38 *progenies uiperarum*, wie auch der interpolierte (?) Vers III, 33 von beiden gemeinsam ausgelassen wird. Hatte schon Harnack darauf hingewiesen, »daß das handschriftliche Verhältnis der Zeugen ein so kompliziertes ist, daß man zahlreiche Mittelglieder zwischen ihnen annehmen muß und ein Stemma zu entwerfen unmöglich ist« (a. a. O. S. 18), so kann man nun zusammenfassend sagen, daß wir in *B* ein äußerst wichtiges »Mittelglied« vor uns haben, welches auf der einen Seite *MP* mit *A* und *E* enger zusammenschließt, auf der anderen Seite aber auch eine gewisse Verbindung zu *K* und *L* nicht vermissen läßt.

Über diese durch eine einfache Vergleichung feststellbaren Zusammenhänge hinaus ist der neue Text noch dadurch von großer Bedeutung, daß er an verschiedenen Stellen eine Verbesserung des lateinischen Wortlauts ermöglicht. So steht III, 10 in *B consiliatus*, das als richtige Form statt des *consolatus* von *MP* schon Zahn und Diels vermutet hatten. III, 19 liest man *prouidentia* an Stelle von *prudentiam* in *MP* und *L*; abgesehen davon, daß *prudentia* als Attribut Gottes doch zum mindesten ungewöhnlich wäre, und daß die Verderbnis von *prouidentia* in *prudentia* sich durch die Verwendung der Kürzung für *pro* paläographisch leicht erklären läßt, hat man nun zugleich die Verbindung zu *A*, die Vetter (a. a. O. S. 28) nicht finden konnte und die Harnack (a. a. O. S. 33) zu weitläufigen Conjekturen Anlaß bot: denn zwischen »Erbarmung der Barmherzigkeit« (*AE*) und *prouidentia* dürfte ein erkennbarer Zusammenhang wohl nicht zu leugnen sein. Unmittelbar dahinter stehen in *M* die unverständlichen Worte *absque fide*, die indessen wohl nur auf einen Lesefehler zurückzuführen sind (s. RB. 25, 432): das Richtige bietet B: *abscíderunt*, oder auch *P*: *abscidunt*. Endlich findet noch das in *MP* merkwürdig beziehungslos dastehende *eius* III, 24 seine Erklärung. *B* schreibt: . . . *sed in iudicium eius, qui resurrexit ex mortuis*; dieser Relativsatz blieb in *MP* weg, weil dieselben Worte dort gleich im nächsten Vers noch einmal und — wie der Vergleich mit *A* zeigt — sicher mit Recht wiederkehrten, welche Stelle nun wiederum *B* ausgelassen hat.

Damit ist wohl alles zur Sprache gebracht, was sich in positivem Sinne über Wert und Bedeutung des neuen Textes sagen läßt, und es bleibt nur übrig, auf die Dinge hinzudeuten, die auf der negativen Seite zu verzeichnen sind. Hier soll als erstes nicht verschwiegen sein, daß auch *B* an einigen Stellen stark verdorben erscheint und manche Schwierigkeiten enthält, insbesondere in den Versen III, 25—27, 32 und 37, auf die ich unten in dem kurzen Apparat versuchen will, aufmerksam zu machen. Als zweites möchte ich anfügen, daß für die Frage nach dem griechischen Original, die, da auch der 1936 von C. Schmidt aus den Hamburger Papyri veröffentlichte Text der Acta

Pauli (Veröff. a. d. Hamburger St. u. U. Bibl. 2.) unseren Briefwechsel ausläßt, noch der endgültigen Lösung harrt, aus *B* nichts zu gewinnen sein dürfte, denn auch die beiden von De Bruyne (RB. 45, 193) als sichere Zeugen für die Übersetzung aus dem Griechischen angeführten Wendungen III, 11 *sub manu necabat* = ὑπὸ χεῖρα ἀπέκτεινεν und III, 15 *conuersatus est* = ἀνέστρεψεν finden sich in ihm nicht. So läßt auch der neue Text noch manches Problem offen, und es wird gewiß noch weiterer Funde bedürfen, ehe wir für alles eine zutreffende Erklärung geben und uns an eine kritisch befriedigende Textausgabe wagen können. Als ein bescheidener Beitrag zu diesem Ziel folgt nun der Text aus Ms. Berol. Ham. 84, fol. 241^{r} (*B*). Die den Gepflogenheiten der Entstehungszeit entsprechenden Kürzungen der Schrift sind dabei aufgelöst und die bisher gebräuchliche Verseinteilung hinzugefügt.

[I.] prephatio.

1. Stephanus uel qui cum eo sunt presbyteri daphnus, et
eubolus, et theophilus, et xenus, paulo fratri
in domino salutem. 2. Aduenerunt corrintho uiri
duo, symon quidam et cleobius, qui quorumdam fidem
subuerterunt corruptis uerbis 3. que petimus ut probes.
4. Non enim audiuimus aliquando *a te* talia uerba neque ab
apostolis 5. sed que tradita sunt nobis, siue a te siue ab ipsis
apostolis eadem seruamus; 6. quare ergo dominus misertus est nostri
ut adhuc esses in corpore, et a te iterum audiamus 7. per
epistolam aut te ipso aduenientе. 8. Credimus enim
sicut reuelatum est theoni quoniam liberauit te dominus de ma-
nu iniqui aut rescribe nobis. 9. Sunt enim qui dicunt et do-
cent hec: 10. Non debere inquiunt prophetis credi 11. neque esse deum
omnipotentem, 12. neque esse carnis resurrectionem, 13. nec
esse finctionem hominis ex deo, 14. nec quia in carne uenit dominus

I. 1 prephatio] *Ebenso wie den anderen Paulusbriefen die Argumente des Rhabanus oder der Glossa ordinaria als prephatio vorangesetzt sind, wird hier das Schreiben der Kor. an Paulus als* pr. *bezeichnet* 2 uel] *spätlat.* = et? *oder durch falsche Auflösung einer Kürzung?* et *MZAEKL* qui] *später über der Zeile hinzugefügt B* presbyteri] *mit K,* maiores natu *MZL* daphnus] *ebenso K* 3 xenus] zenon *MZAEKL* 6 subuerterunt] ἀνέτρεψαν *K, Präsens MZAEL* que — probes] que petimus probes *Z,* quod tu proba *M(K),* que tu proba et examina *L,* von welchen Reden du selbst Kunde erhalten mußt *AE* 7 aliquando] umquam *Z* a te] aut *B* talia uerba] *mit AEK,* talia *MZ,* ista *L* 8—11 *Lücke M* 10—12 *Lücke Z* 10 ut] *dahinter* dum *AEKL* 11 *Vers* 7] *mit AE, Vertauschung der Glieder L,* per epistolam *fehlt K* 12 *mit M* theoni] dem Theonas *A,* d. Etheonas *E,* atheonae *L,* Theonoe *K* liberauit] *davor ein getilgtes re B,* eliberauit *Z* 13 aut — nobis] *mit ME, fehlt ZAK,* ita et nos credentes in domino *L* qui] *B,* que (*sc.* uerba) *MZAEKL* 14 hec] *B,* folgende *AE,* talia *MZL* 14—16 *mit MZ* 16 finctionem] πλάσις *K,* figmentum *M,* figuram *Z,* factum *AEL* nec quia] *mit Z, ML behalten die AcI-Konstruktion bei Erstes Glied von Vers* 14] *fehlt A*

noster iesus christus, nec quia ex maria uirgine natus est, 15. neque esse
mundum dei sed angelorum. 16. Propter quod frater pretermitte omnia, ut
uenias ad nos ut sine scandalo maneat ecclesia
corinthiorum et horum seductio noticiam omnibus fiat.
Vale in domino.

18 mundum] *BZAE*, κόσμος *K*, seculum *M*, orbem *L* angelorum] *BZAEK* nuntiorum *ML* 19 ad nos] hic *Z* 20 seductio] *BZ*, dementia *MAEKL* noticiam] *grammat. unmöglich, vielleicht* nota iam? nota *Z*, offenbar werde *K*, manifestetur *L*, durch offenkundige Zurechtweisung vor allen zu Schanden werde *AE*, inanis inueniatur *M* 21 *nach* domino *fehlt* II: Pertulerunt diacones epistolam in phillippis treptus et eutycus et dederunt paulo in uinculis per strationem apollophanis. Qui multum flere et lamentare coepit dicens: melius erat resolui et cum domino esse, quam permanentem in carne talia et tales audire doctrinas, ut mihi tristitia super tristitiam sit, et talia patientem alligatum esse, et precurrere uasa mali. Patiens ergo paulus scripsit epistolam: *Z mit KAE Z endet hier.*

[III.] Incipit epistola ad corrinthios. III.

1. Paulus uinctus christi iesu hiis qui sunt
corrinthi fratribus in christo iesu cum essem te-
diis afflictus in domino salutem. 2. Non mi-
ror si sic tam cito decurrunt iniqui
decreta 3. quia dominus meus iesus christus celerissime faciet
aduentum suum decipiens eos qui immutauerunt
ueritatem eius. 4. Ego enim in principio tradidi
uobis que et michi tradita sunt a domino et que au-
diui ab hiis qui ante me fuerunt apostolis omni
tempore cum domino. 5. Quoniam dominus noster iesus christus natus est
ex maria uirgine et semine dauid secundum promis-
sionem spiritus sancti qui missus est a deo patre per an-
gelum sanctum de celo in eam 6. ut in mundo carne prodiret
iesus et liberaret omnem carnem per suam carnem. Et
ut ex mortuis nos suscitet corporales, sicut
et ipse typum nobis ostendit. 7. Et quia homo a patre

III. 2 uinctus] *fehlt B; der Schreiber ließ es aus, weil der Maler es — wie bei anderen Paulusbriefen — in die farbig ausgemalte Anfangszeile aufnehmen sollte, aber dieser vergaß es dann* 3 in christo iesu] *hier Zusatz, fehlt MAEKL* cum — afflictus] *mit AEK, am Anfang von Vers 2 ML* 5 *mit* cito *beginnt P* iniqui] *dahinter* qui *B, als Dittographie zu tilgen* 6 faciet] *davor ein getilgtes* fiet *B* 7 decipiens] *mit MP* 8 ueritatem] d. Wahrheit seiner Worte *E*, uerbum *MP*, Gebote *A*, doctrinam *L* in] *BKL*, ab *MPAE* 9 que — domino] *mit MP, fehlt AEKL* 10 apostolis] apostoli *MP* 12 uirgine] *mit MPA, fehlt EKL* et] ex *MPAEKL* 13 f. angelum sanctum] ang. gabriel *MP* mundo] in die Welt *A*, in hunc mundum *MPK*, in hoc seculum *L* prodiret] *mit MP* 15 et] *mit AKL*, ut *MPE* carnem[2]] *mit AEKL*, natiuitatem *MP* 16 nos] nō *B* suscitet] excitet *MP*, suscitaret *L* 16 f. sicut — ostendit] *mit MPAEK*

finctus est 8. propter quod et perditus quesitus est ab
eo ut uiuificaretur per filii creationem. 9. Primum
enim deus omnium omnipotens pater domini nostri iesu christi qui fecit celum
et terram, misit ad iudeos prophetas suos, uolens eos conuertere
a peccatis ad iusticiam. 10. Consiliatus est enim domum israel seruare;
diuidens ergo christi spiritum misit in prophetas qui enarrabilem dei
pietatem et deum nasciturum predicauerunt temporibus multis.
11. Sed quia iniustus princeps deus uolens esse, dissipauit eos,
et omnem carnem hominum in concupiscentiam alligauit,
et consummationes mundi iudicio adpropiant. 12. Idcirco deus
omnipotens etiam iustus noluit infirmam esse fictionem suam
perdolentem misertus est. 13. Et misit amantissimum spiritum
suum in promissam per prophetas uirginem mariam galile-
am, 14. que ex totis precordiis credens digna fuit acci-
pere spiritum sanctum et generare dominum iesum christum, 15. ut per quam
luctabatur inimicus, per eandem carnem traduceretur [carnem
uictus ac probaretur non esse deus. 16. Sua enim carne christus iesus
reuocauit omnem pereuntem carnem in uitam per fidem
17. ut iusticie fidem templum sanctum in suo corpore osten-
deret 18. in quo et nos credentes liberati sumus. 19. Non
sunt ergo illi filii iusticie sed filii ire qui dei prouidentia
absciderunt dicentes non esse celum nec terram, et omnia que in
eis sunt opera dei. 20. Hii sunt filii ire maledicti uestigia

18 *Vers 8 mit MP, in denen dann ein Einschub* (= *V. 15/6*) *folgt* 19 primum] *hinter* (21) misit *MPAE*, ad primos iudeos *L* 20 omnium omnipotens] *mit MPE* pater — christi] *BA, fehlt MPEKL* 22 ad iusticiam] *BA, fehlt MPEKL* seruare] saluare *MP*, erlösen *AE*, saluam esse *KL* 23 ergo] *mit MPE, fehlt AL* enarrabilem] *aus* inerrabilem *verdorben?* in errore *L*, den unmangelhaften (wahren) Gottesdienst *AE*(*K*), enarrauerunt dei culturam *MP* 24 deum nasciturum] natiuitatem christi *MPAE, fehlt KL* 25 uolens] nolens *B* (*Schreibfehler*) dissipauit] exterminauit *L*, legte Hand an und mordete *AE*, sub manu necabat *MP* 26 concupiscentiam] Begierlichkeit *E*, uoluptatibus *L*, ad suam uoluntatem *MP*, Sünde *A* 27 et cons. — adpropiant] *mit MPA, fehlt EKL* adpropiant] adpropiauit *B*, appropinquabant *MP* 28 etiam iustus] *mit MPEK*, da er rechtfertigen wollte, *A, fehlt L* 29 perdolentem] *mit AE, fehlt MPL* amantissimum] *hier Zusatz* spiritum suum] *BL*, sp. sanctum *MPAE* 30 promissam — uirginem] *mit A, fehlt MPEL* galileam] *mit MPE, fehlt AL* 31 *Vers 14] ebenso A, ähnlich* (*ohne* digna fuit) *MP, fehlt EL* 33 luctabatur] *vielleicht* iactabatur? hochfahrend sich gebrüstet hatte *A*, conuersatus est *MP*, mortem (indu)xerat *L* per eandem — 34 deus] *mit A, verkürzt MPL* 34 non — deus] *fehlt E* *Vers 16*] *mit A* 35—39 *Lücke in M* pereuntem] p(er) eundē *B, korr. nach A*: das vergängliche Fleisch in — fidem] *fehlt EKL* 36 *ebenso PAE* (*ohne* fidem *was sicher zu tilgen ist*), *verkürzt L* templum] exemplum *L* 37 *ebenso PA* credentes] *fehlt EKL* 38 prouidentia] s. Einl. 39 absciderunt] abscidunt *P* (*M* absque fide?), von sich selbst abkürzen *AE*, respuunt *KL* 40 dei] *BL*, patris *MP*, Gottes des Vaters des Alls *AE* maledicti uestigia] serpentis *zu erg.*? die verfluchte Lehre der Schlange *A*, d. Glauben der verfl. Schlange *EK*, colubri fidem *MP*, serpentis sentenciam *L*

habentes, 21. quos deuitate et doctrinam eorum fugite.
22. Non estis enim filii inobeditionis, sed amantissime ecclesie,
23. propter quia resurrectionis tempus predicatum est. 24. Qui autem dicunt
non esse resurrectionem carnis, non resurgent in ui-
tam, sed in iudicium eius qui resurrexit ex mortuis 25. non
credentes nec intelligentes 26. quia non tantum corpus sed
etiam ceterorum seminum que nuda mittuntur in terram et putre-
facta sumptus resurget plura ex uno corpore ad suam
formam a deo. 27. Non solum corpus quod missum est surgit,
sed etiam plurima dignitate uestitum. 28. Si autem non oportet
nos a seminibus terre facere parabolam doctrine sed corporibus
dignioribus, 29. Scitis quia ionas ut niniuitis pre-
dicaret, et a ceto uoratus est, 30. et post triduum, et tres noc-
tes de ultimo inferno exaudiuit dominus orationem eius,
et nichil in eo corruptum est nec capillus nec super-
cilia, 31. quanto magis ergo uos licet minime fidei. Et
uos tamen qui credidistis in christo iesu excitabit sicut
ipse resurrexit. 32. sic etiam super ossa helisei prophete mortuus
missus a filiis israel resurrexit eiusdem hominis corpus,
quanto magis uos qui in corpore et ossa, et spiritu estis, non cre-
ditis quia proiecti in illa die resurgetis habentes
integram carnem. 34. Si uero aliud expectatis erit
uobis in testimonium, et molestus michi nemo sit. 35. Ego
enim uincula christi in manibus habeo ut eum lucrifaciam,
et stigmata crucis eius in corpore porto ut ueniam
in resurrectionem mortuorum. 36. Et si quis in ea regula fe-

42/3 *mit MPA, fehlt EKL* 43 propter quia] propterea *MP* 44/5 in uitam] *mit MP,* zum ewigen Leben *A, fehlt EKL* 45 in iudicium] *mit MPA, fehlt EKL* qui — mortuis] *hier nur B; MPAEL in V. 25 Vers 25 hier verkürzt (nur Schluß)* 46 *Vers 26 im Anfang (bis:* corpus) *stark verdorben;* neque enim, uiri corinthi, sciunt tritici semina . . . *MP* 47 putrefacta] simul corrupta *MP* 48 sumptus] *aus* sursus *verdorben?* deorsum *MP* 49 non — surgit] *ebenso MP* 50 plurima dignitate uestitum] gekleidet und geschmückt *E,* mit Segen erfüllt *A,* quam plurimum benedicens *MP, fehlt L* 51 doctrine] *hier Zusatz* corporibus] *ebenso MP,* menschlichen Leibern *A, fehlt EL* 52 hinter ionas] amathi filius *MPAL hinter* niniuitis *fehlt hier die Verneinung* 53 *vor* et[1] *vielleicht* fugit *zu erg.? Vers 30] mit MP* 55/6 supercilia] *BA,* palpebra *MPL* 56 *Vers 31] mit A, fehlt E* licet — fidei] ihr Kleingläubigen *A,* pusilli fide *MP, fehlt L* 58/9 *mit MP* 59 corpus] c. et anima et ossa et spiritum *Zusatz MP* 60 qui — estis] die ihr auf das Fleisch und das Blut und den Geist Christi euch gestützt habt *A,* uos super corpus et ossa (et) spiritum domini misso *L, fehlt MP* 62 *Vers 33:* Similiter et de helia propheta: filium uidue a morte resuscitauit. quanto magis uos dominus iesus in uoce tube in hictu oculi a morte resuscitabit, sicut et ipse a mortuis resurrexit. tipum enim nobis in suo corpore ostendit *nur MP u. A. (ohne den Schlußsatz)* expectatis] leichtfertig annehmt *AE,* recipitis *P,* recepistis *M,* potius admittitis *L* erit — 63 testimonium] *ebenso MP, wo nach* uobis *richtig* deus *eingefügt ist; fehlt AEL* 64/5 *mit MP* 65 crucis] *fehlt L* ut ueniam] damit ich würdig werde . . *AE* 66 mortuorum] *BL,* ex mortuis *MPA*

licissimorum prophetarum et sancti euuangelii permanet cum surrexerit ex mortuis eternam uitam accipiet 37. Si quis autem non credens obstat ueritati dampnationem habe-
70 bit partem cum nequissimis cum hiis qui sic percurrunt 38. et qui sunt progenies uiperarum ambulantes sine domino 39. quos deuitate habentes domini uirtutem. 40. et erit uobiscum pax Amen. Explicit ad corrinthios. III.

67 *hinter* permanet *fehlt hier* mercedem accipiet (*MPAEL*) 68 eternam — accipiet] das ewige Leben werdet ihr erben *A*, uitam eternam consequetur *MP*, *fehlt EL* 69 non credens] kleingläubig *AE*, *fehlt MPL* dampnationem] *in* dampnationis *zu korr.*? damp. — 70 partem] das Gericht zieht er sich selber *zu A*, ignis est cum illo *MPEL* 70 cum nequissimis] mit den Übeltätern *A*, *fehlt MPEL* percurrunt] precurrunt *MP* 71 ambulantes — domino] *mit MPE, wo diese Worte am Schluß von V. 37 stehen* 72 deuitate] deuitate *so B* habentes — uirtutem] in uirtute domini *L*, in domini potestate *MP*, durch die Kraft unseres Herrn Jesus Christus *A*, durch die Kraft Gottes *E* et — pax] *ebenso L*, pax, gratia et dilectio *MP*, Friede und die Gnade des geliebten Erstgeborenen *A*.

[Abgeschlossen Dezember 1950.]

Augustinus und Johannes Chrysostomus

Quellenkritische Untersuchungen

Von **Berthold Altaner**
(Würzburg, Salvatorstr. 22)

Chr. Baur kommt das Verdienst zu, als erster das literarhistorische und quellenkritische Problem der Beziehungen Augustins zu den Schriften des großen Bischofs Johannes von Konstantinopel in Angriff genommen und wesentlich gefördert zu haben[1]. In den folgenden Darlegungen suche ich Baurs Forschungen fortzuführen und zu vertiefen[2]. Im Zusammenhang mit dem Streit um die Auslegung von Gal 2 11-14, den Augustinus mit Hieronymus durchfechten mußte, bekennt Augustinus (403/4), daß er keinen der von Hieronymus genannten sieben griechischen Galaterbriefkommentare, von denen einer Chrysostomus gehörte, gelesen habe[3]. Dem Bischof von Hippo waren also weder die Homilien über den Galaterbrief noch der Galaterbriefkommentar des Chrysostomus bekannt[4]. Aus der Art und Weise, wie

[1]) Chr. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin, Rev. Hist. Eccles 1907, 249—265; dazu vgl. noch den Beitrag desselben Verfassers S. Jérôme et S. Chrysostome, RevBénéd 1906, 430—436. [2]) Vgl. auch meine Abhandlung über die altlateinischen Übersetzungen von Chrysostomusschriften im Hist. Jahrb. 61, 1941, 212—226. [3]) Vgl. Altaner, ZRelGeistGesch. 1, 1948, 73. [4]) Aug., Ep. 82 3, 23

Augustinus später auf einzelne Schriften des Chrysostomus Bezug nimmt, dürfen wir schließen, daß Augustinus um 403/04 auch kein anderes Werk des griechischen Bischofs kannte[5].

Als sich dann um 413/14 Pelagius in seiner Schrift De natura u. a. auch auf Chrysostomus als Kronzeugen für seine Lehre berief, wurde Augustinus erstmals mit einem Chrysostomuswort bekannt und dadurch gezwungen, zu diesem Beweistext des Pelagius[6] Stellung zu nehmen. Die Art und Weise, wie Augustinus dies tut, beweist, daß ihm nur das von Pelagius herangezogene kurze Zitat zur Verfügung stand. Er sieht davon ganz ab, genauer auf die Lehranschauungen des Chrysostomus einzugehen, und begnügt sich damit, festzustellen, daß der in Frage stehende Chrysostomustext nicht von der Erbsünde spreche und daß darum seinen Worten auch nichts entnommen werden könne, was die Lehre des Pelagius stützen würde[7]. Wir gewinnen den Eindruck, daß Augustinus auch damals (414/15) noch keine Schriften des Konstantinopeler Bischofs kannte.

(ML 33, 286); MG 51, 371—388 (Homilien); MG 61, 611—682 (Kommentar). Daß damals Chrysostomus für Augustinus eine wenig bekannte Größe war, dürfen wir wohl auch daraus schließen, daß er seine Bemerkung über Chrysostomus: *Johannes, qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanam rexit ecclesiam* (Ep. 82 3, 23), wortwörtlich aus Hieron., Ep. 112 6 (ML 22, 919) übernimmt.

[5]) Baur, Rev. d'Hist. Ecclés. 1907, 251.

[6]) H. Zimmer, Pelagius in Irland 1901, 199 A 1 u. 5 und ebenso A. Souter, Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul: Intruduction 1922, 193—199 nehmen an, daß Pelagius bereits in der Zeit, da er seinen Paulinenkommentar verfaßte (in Rom zwischen 406 und 410), Originalschriften des Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia benützt habe. Diese These ist durch H. J. Chapmans Untersuchungen über das Verhältnis des Pelagius zum griechischen Paulustext widerlegt (Rev. d'Hist. Ecclés. 1922, 469—481; 1923, 25—42; vgl. bes. 472—479 und dazu H. Vogels, Theol. Rev. 1926, 125). Erst während seines Orientaufenthalts (seit 411) erwarb sich Pelagius gute Kenntnisse im Griechischen. Auf der Synode von Diospolis (Dezember 415) bediente er sich der griechischen Sprache; vgl. Aug., De gestis Pelagii n. 2 und 4 (ML 44, 321, 322). Aus Orosius, Lib. apolog. n. 4—6 (CSEL 5, 607—611, Zangemeister) ist nichts darüber zu entnehmen, ob Pelagius auf der Synode zu Jerusalem (Juli 415) griechisch gesprochen hat. Vgl. noch die besonnenen Bemerkungen von G. de Plinval, Pélage 1943, 132—135.

[7]) Aug., De nat. et grat. 64, 76 (ML 44, 285). Der von Pelagius zitierte und von Augustinus übernommene Chrysostomustext konnte bis jetzt noch nicht identifiziert werden; Chr. Baur, Rev. d' Hist. Ecclés. 1907, 253. Im CSEL 60, 291, 9 A. verweisen Vrba und Zycha auf Hieronymus, Ep. 133 3 (ML 22, 1151). Dieser Hinweis ist wertlos und kann nur Anlaß zu Mißverständnissen geben, weil l. c. nicht von Chrysostomus, sondern von Johannes von Lykopolis die Rede ist; vgl. über diesen A. Baumstark, Syrische Literaturgeschichte 1922, 88—90 und J. Hausherr, Orient. Christ. Periodica 1938, 497—520. CSEL 56, 246, 18 f. (Hilberg) bringt im Unterschied zu Vallarsi (ML 22, 1151 A. f) gar keinen Kommentar. Wie mir Chr. Baur u. d. 19. XI. 1940 schreibt, lasse sich das Chrysostomuszitat wohl überhaupt nicht auffinden, weil Augustinus den ihm nur aus Pelagius bekannten Text nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach wiedergebe.

Eine ganz andere Situation treffen wir acht bis neun Jahre später an, als Augustinus seine erste Schrift gegen Julian von Aeclanum (422/23) ausarbeitete. In der Zwischenzeit erwachte im Abendlande das Interesse für das Schrifttum des großen griechischen Bischofs in katholischen, vor allem aber auch in pelagianischen Kreisen. Wahrscheinlich haben mehrere Übersetzer ziemlich gleichzeitig verschiedene Schriften des hl. Chrysostomus ins Lateinische übersetzt. Genauer faßbar ist uns jedoch nur die Persönlichkeit und das Werk des pelagianischen Diakons Anianus, dem wir nachweislich die Übertragung der 7 Lobreden auf den Apostel Paulus und der 90 Homilien über das Matthäusevangelium verdanken; wahrscheinlich hat Anianus noch mehrere andere Chrysostomusschriften dem Westen durch seine Übersetzertätigkeit erschlossen[8].

Vorausgeschickt sei die Bemerkung, daß sich Chrysostomuszitate nur in den zwei gegen Julian gerichteten Schriften Augustins (Contra Julianum und Opus imperfectum contra Julianum) finden. Im Opus imperfectum wird übrigens kein einziger neuer Text aus Chrysostomusschriften, ebensowenig wie aus Werken anderer griechischer Väter, beigebracht, d. h. Augustinus machte nach Abfassung der ersten Streitschrift keine weiteren Studien, um seinen dort vorgelegten Traditionsbeweis zu vertiefen und weiter auszubauen. Weil Julian im 4. Buch seiner im Sommer 419 verfaßten und für Turbantius bestimmten Schrift einen Chrysostomustext anführte, sah sich Augustinus veranlaßt, die Stellungnahme des Chrysostomus zur Erbsündenlehre genauer zu prüfen. Julian brachte ein längeres Zitat, das der Homilia ad neophytos entnommen war[9].

In der ersten patristischen Testimonienreihe Augustins bilden die aus Chrysostomusschriften beigebrachten Texte den Abschluß seines Traditionsbeweises[10]. Augustinus führt hier Zitate aus sechs verschiedenen Schriften an, die er für chrysostomisch hält. Als ersten Text übernimmt er das 19 Kolumnenzeilen lange aus der Homilia ad neophytos stammende Zitat, welches Julian zugunsten seiner Auffassung herangezogen hatte. Der lateinische Text dieser Homilie ist uns in einer »Sammlung von 38 lateinischen Chrysostomushomilien«, die in der Hauptsache schon damals als abgeschlossenes Corpus vor-

[8]) S. Näheres darüber in meiner Abhandlung im Hist. Jahrb. 61, 1941, vor allem 212—217. [9]) A. Bruckner, Die 4 Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius 1910 72f.; zur Datierung der Abfassungszeit dieser Schrift vgl. Bruckner, Julian von Eclanum 1897, 38—41; s. dazu meine Abhandlung im Hist. Jahrb. 1941, 214f. [10]) C. Jul. I 6, 21—33 (ML 44, 654—665); ebd. I 3, 5—4, 13 (ML 44, 643—648) geht die theologische Auswertung der aus abendländischen Autoren geschöpften Zeugnisse voraus; daran schließen sich an die aus Gregor von Nazianz und Basilius genommenen Texte und der Hinweis auf die Autorität der griechischen Synode von Diospolis (I 5, 15—20; ML 44, 648—654).

lag[11], überliefert. Bei der Erklärung des Chrysostomustextes legt Augustinus besonderes Gewicht auf den Schlußpassus des Zitats, wo es heißt: *hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis daretur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint.* Da Julian den Satz *cum non sint coinquinati peccato* in seinem Sinne versteht, d. h. den Gedanken ausgesprochen findet, daß die unmündigen Kinder nicht mit der Erbsünde (peccato) befleckt seien, wies demgegenüber Augustinus darauf hin, daß manche Handschriften des lateinischen Homilientextes statt *peccato* ein *peccatis* lesen[12]. Darin sah er eine Bestätigung seiner Exegese, wonach Chrysostomus nur sagen wolle, die unmündigen Kinder hätten keine persönlichen Sünden begangen, ohne deshalb leugnen zu wollen, daß sie mit der Erbsünde behaftet seien.

Um seine Auffassung, daß die Übersetzung von *peccato* ungenau sei, zu stützen, weist er auf den griechischen Text der Homilie hin. Hier heißt es; Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα. Den griechischen Text gibt Augustinus wörtlich und genau mit »*ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*« wieder. Um einleuchtend zu machen, daß *peccata* hier im Sinn von *peccata propria* zu verstehen seien, entwickelt er seine berühmt gewordenen Gedanken darüber, wie man patristische Texte interpretieren solle. Chrysostomus habe *propria* fortgelassen und fortlassen dürfen, da er aus seinem katholischen Empfinden heraus in einer Zeit, in der man die Häresie des Pelagianismus noch nicht ahnen konnte, »unbekümmert«, d. h. unter Umständen mißverständlich gesprochen[13]: unter anderen Verhältnissen hätte er sich klar und deutlich ausgedrückt. Leider hatte Augustinus offenbar keine Kenntnis davon, daß die 18 pelagianischen Bischöfe, zu denen auch Julian ge-

[11]) Den genaueren Nachweis hierfür vgl. in meiner Abhandlung im Hist. Jahrb. 1941, 217ff.; vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von A. Wilmart, La Collection des 38 Homélies latines de S. Jean Chrysostome, Journal of Theol. Stud. 19, 1917/18, 305—327. Der lateinische Text dieser Homilie liegt ebenso wie der zweier anderer von Augustinus herangezogener Homilien dieser Sammlung gedruckt vor in verschiedenen lateinischen Gesamtausgaben der Werke des hl. Johannes Chrysostomus; s. darüber S. Haidacher, Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 171 und A. Wilmart l. c. 307 A. 1. Ich benütze die von S. Gelenius besorgte Ausgabe der Opera latina S. Johannis Chrysostomi, Basel Froben 1547f. (in 5 Bdn.); die Homilie steht in V 1548, 723—728; da Montfaucon die Homilie für unecht hielt, nahm er sie in seine Ausgabe nicht auf; vgl. MG 64, 1353. Über die Echtheit dieser Homilie handelt überzeugend S. Haidacher, Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 168—193; der griechische Text wurde erstmals von Papadopulos-Kerameus, Varia graeca sacra, St. Petersburg 1909, 176—183 herausgegeben. [12]) Wie Chr. Baur, Rev. d' Hist. Ecclés. 1907, 259 A. 1 feststellte, lesen drei von ihm kontrollierte Handschriften und ebenso alle Druckausgaben der Homilie peccato, nicht peccatis. [13]) *Vobis* (Pelagianis) *nondum litigantibus securius loquebatur* (ML 44, 656).

hörte, in einem von ihnen unterzeichneten Libellus fidei aus dem Jahre 418[14] die seiner Interpretation angeblich günstige Variante *cum non sint coinquinati peccatis* bringen und trotzdem den Chrysostomustext für ihre Ansicht ins Feld führten. Offenbar fühlte Augustinus die Schwäche seiner Argumentation und darum versuchte er, seine Exegese durch die oben erwähnte methodologische Erwägung und den von ihm aufgestellten Interpretationsgrundsatz zu sichern.

Die Umstände, unter welchen Augustinus den griechischen Text heranzog, sind lehrreich. Deutlich ist zu erkennen, daß der Ausgangspunkt für seine theologische Beweisführung die lateinische Übersetzung des griechischen Textes war; nur deshalb, weil ihm in diesem Fall besonders viel daran lag, die Richtigkeit der auch von lateinischen Handschriften bezeugten Übersetzung *peccatis* schlagend nachzuweisen, kam er auf den Gedanken, für seinen kurzen Beweistext auch den griechischen Wortlaut der Homilie, die ihm im Urtext zugänglich war, heranzuziehen. Wir ersehen daraus, daß Augustinus an sich gar nicht daran dachte, die Chrysostomushomilien griechisch zu lesen und daraus für seine Erbsündenlehre günstige Texte herauszusuchen. Noch viel weniger kann man in anderen Fällen voraussetzen und behaupten, daß Augustinus original griechische Väterschriften im Interesse seiner theologischen Studien und seiner schriftstellerischen Arbeiten gelesen hätte.

Um das von Julian für seine Lehre beigebrachte einzige Chrysostomuszeugnis noch wirksamer außer Kurs zu setzen und die Richtigkeit seiner Exegese zu beweisen, bemüht sich Augustinus um weitere Chrysostomustexte. Unter den neuen Testimonien beansprucht ein nur zwei kurze Sätze umfassender Text, welcher ebenfalls der Homilia ad neophytos entnommen ist, unsere besondere Aufmerksamkeit. Auch hier zitiert Augustinus zunächst den lateinischen Text der damals verbreiteten, vielleicht von Anianus stammenden und auch Julian bekannten Übersetzung und gibt anschließend einen Kommentar dazu. Um seine Auslegung noch einleuchtender zu machen, schließt er daran eine eigene lateinische Übersetzung an, die *verbo e verbo* gefertigt ist[15]. Wir sehen wieder, daß Augustins Grundlage seiner patristischen Argumentation der lateinische Text ist, und nur in einem besonderen Einzelfall, wo eine Kontrolle von besonders wichtigen Stellen möglich ist, nimmt er im Interesse seiner dogmatischen

[14]) Den Text des Libellus s. bei ML 48, 525f.; vgl. Hist. Jahrb. 1941, 214.
[15]) C. Jul. I 6, 26 (ML 44, 658). Auf diesen der Hom. ad. neoph. entnommenen Beweistext, in dessen Mittelpunkt das Schlagwort vom *chirographum paternum* steht, kommt Augustinus in seinen weiteren breit angelegten polemischen Reflexionen wiederholt zurück; vgl. C. Jul. I 7, 29. 33. 37 (ML 44, 661, 664, 665). Zur Frage der Übersetzungstechnik vgl. F. Blatt, Class. et Medievalia 1, 1938, 217—242, besonders 220—227.

Interpretation zu dem ihm sicher nur ausnahmsweise zugänglichen griechischen Originaltext seine Zuflucht[16]. Damit liefert er allerdings den Beweis, daß er dem Urtext nicht nur Interesse entgegenbringt, sondern auch imstande ist, ihn, vorbereitet durch die zuerst herangezogene lateinische Übersetzung, zu verstehen und wörtlich und getreu in eigener Übersetzung wiederzugeben. Es liegt in der Natur der Sache, daß er solche Exkursionen in den Bereich der original griechischen Literatur nur sehr selten zu unternehmen Gelegenheit gehabt hat. Die Reihe der Testimonien, die aus anderen Schriften genommen sind, wird durch eine kurze Stelle aus der Ep. 3 n. 3 ad Olympiam[17] eröffnet: *Quando enim Adam peccavit illud grande peccatum et omne genus hominum in commune damnavit, de moerore poenas luebat*[18]. Dieser Text schien Augustinus so wichtig, daß er ihn in seinem Opus imperfectum nicht weniger als sechsmal wiederholte[19].

Weiter beruft sich Augustinus auf einen Text von 4 Zeilen Länge, der angeblich aus einer Predigt »De resuscitatione Lazari« des Chrysostomus stammen soll[20]. Dieses Zitat ist nicht etwa aus einer der 7 Homilien De Lazaro[21] genommen, sondern findet sich in einer original lateinischen Predigt des Bischofs Potamius von Lissabon († um 360). Die Erklärung dafür, daß Augustin einen Sermo, der einem literarisch wenig bekannten lateinischen Bischof gehört, welcher obendrein noch am Ende seines Lebens zum Arianismus abgefallen ist, als Eigentum des Chrysostomus ansieht, ist damit gegeben, daß er diese Predigt in der schon oben erwähnten Sammlung der 38 lateinischen Chrysostomuspredigten vorgefunden hat, die zahlreiche apokryphe und auch mehrere original lateinische Stücke aufweist[22].

---

[16]) Zur Frage, ob Augustins Interpretation dieser und ebenso der anderen Chrysostomustexte historisch richtig ist, möchte ich bemerken, daß Augustinus zweifellos von seinem theologischen Standpunkt aus in sie zuviel hineinliest, wenn er die Sache so darstellt, als ob Chrysostomus die Erbsündenlehre explicite in der augustinischen Fassung bezeuge; andererseits geht es zu weit, wenn z. B. Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius 1910, 73 A. 1 kurzerhand, ohne sich die Mühe zu geben, den ganzen Beweisgang Augustins, C. Jul. I 6, 21–28 zu würdigen, erklärt: »Trotz der Gegenbemerkungen Augustins, C. Jul. I, 22f. schließt Chrysostomus hier die Erbsündenlehre aus.« Richtiger urteilen J. Schwane, Dogmengeschichte II 1869, 586–590; J. Tixeront, Hist. des dogmes II² 1909, 143f.; G. Bardy, Dict. de Théol. cath. VIII 676–679; A. Gaudel, ebd. XII 350–353 und J. Freundorfer, Erbsünde u. Erbtod beim Apostel Paulus 1927, 129. [17]) Zur Geschichte der Olympias vgl. Bardenhewer III 350 A. 2 und Chr. Baur, Johannes Chrysostomus II 1930, 86–89. [18]) MG 52, 574. [19]) Op. imperf. I 52. 96; VI 7. 9. 26. 41 (ML 45, 1075, 1113, 1513, 1516, 1564, 1606. [20]) C. Jul. I 24, (ML 44, 656f.); in verkürzter Form ist dieser Text noch einmal im Op. imperf. VI 7 (ML 45, 1513) verwendet. [21]) MG 48, 963–1054. [22]) S. meine Abhandlung in Hist. Jahrb. 1941, 208–226, bes. 217–222. Vgl. die kritisch edierte Predigt des Potamius bei A. Wilmart, Journ. of Theol. Stud. 19, 1917/18, 289–304; hier 302, 88–90 der von Augustinus zitierte Text; A. C. Vega,

Drei weitere Zitate entnimmt Augustinus ferner dem Sermo 3 aus der kurzen, nur 9 Homilien umfassenden Predigtreihe, die sich mit der Erklärung der Genesis befaßt[23]. Wenn Augustinus in seinen Vorbemerkungen, durch die er diese Zitate einführt, davon spricht, daß die Ausführungen des Chrysostomus aus Raumersparnisgründen nicht vollständig gebracht werden könnten, so beweist uns dies, daß Augustinus seine Texte nicht von dritter Hand übernommen, sondern sie selbst aus der genannten Schrift ausgewählt hat[24]. Die erste Reihe seiner Vätertestimonien schließt Augustinus mit acht verschieden langen Stellen ab, die in der Ausgabe von Migne zusammen etwa eineinviertel Spalten einnehmen und sämtlich aus der 10. Homilie zum Römerbrief genommen sind. Auch hier bemerkt er wie vorher, daß er der Kürze halber nur ausgewählte Zitate bringen könne[25]. Eine altlateinische, vor 422 entstandene Übersetzung der Ep. 3 ad Olympiam ist uns ebensowenig bekannt wie eine lateinische Übertragung der 9 Genesishomilien oder der Homilien zum Römerbrief. Da Augustinus aus diesen drei Schriften lateinische Zitate bringt und zu erkennen gibt, daß er die Texte nicht von dritter Seite übernommen hat, war, wie ich vermute, damals bereits eine lateinische Übersetzung dieser Chrysostomuswerke vorhanden[26]. Nachdem Augustinus anschließend das aus den Chrysostomusschriften gesammelte Material in seinem Sinn theologisch ausgewertet hat, konstatiert er triumphierend, sein Gegner Julian habe zwar zur Not ein einziges Zitat aus den Schriften des Chrysostomus aufstöbern können, nun aber werde dieses Testimonium durch eine erdrückende Fülle von entgegenstehenden Aussagen zurückgewiesen und widerlegt[27].

Opuscula omnia Potamii Olisiponensis Episcopi, Escorial 1934, 30—34 ist ohne Kenntnis der Edition Wilmarts konstituiert und bietet einen weniger guten Text; vgl. Theol. Revue 1937, 57. In der bei ML 8, 1411—1415 vorliegenden Ausgabe fehlt gerade der von Augustinus zitierte Passus; Wilmart l. c. 292—297, der gründlich über die handschriftliche Überlieferung der Predigt handelt, erklärt auch das Fehlen dieses Textes: die Gruppe der sog. St. Zeno-Handschriften, auf denen der Text bei ML beruht, weist hier eine Lücke auf. Im übrigen vgl. über Potamius J. Madoz, Rev. Esp. Teol. 1947, 79/109. [23]) C. Jul. I 6, 25 (ML 44, 657); die 9 Genesishomilien bei MG 54, 581 bis 630; hier 592 die von Augustinus angeführten Texte; im Anschluß an Montfaucon (ML 44, 657f) wird gewöhnlich behauptet (so z. B. auch von O. Bardenhewer, Patrologie[2] 1901, 299), daß Augustinus den entsprechenden Sermo 9 (MG 53, 78f) der langen 67 Homilien zählenden Reihe von Genesispredigten zitiert habe; Chr. Baur, Rev. d'Hist. Ecclés. 1907, 261 stellte bereits diesen Irrtum richtig. [24]) C. Jul. I, 26 (ML 44, 657): *prolixa tractatio est, ideo huic operi non a me inseritur, sed aliquid tamen inde oportet ut ponam.* [25]) *Quia longum est huic operi intexere, pauca inde contingam*; C. Jul. I 6, 27 (ML 44, 659f.); MG 60, 475f., 479f. = Hom. 10 n. 1 (4 Zitate), n. 2 (3 Zitate), n. 5 (1 Zitat). [26]) P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident 1948, 192 möchte annehmen, daß Augustinus selbst die zitierten Texte aus dem Griechischen übersetzt habe. [27]) C. Jul. I 7, 28f. (ML 44, 660f).

In der zweiten Testimonienreihe desselben Werkes (Contra Julianum II 2 4-8, 29[28] werden noch zwei neue Chrysostomuszitate gebracht. In Wirklichkeit gehört jedoch eines dieser Testimonien dem hl. Basilius[29]. Das zweite kurze Zitat — es lautet; *Foliis autem ficus erant cooperti* (*primi homines*) *tegentes speciem peccati*[30] — stammt aus einer pseudo-chrysostomischen Predigt. Diese unechte Homilie ist in der schon zweimal erwähnten Sammlung von 38 lateinischen Chrysostomuspredigten als Sermo de cruce dominica (Nr. 13) überliefert[31]. Damit ist erklärt, warum Augustinus diese Predigt als Eigentum des Chrysostomus ansah[32].

Zusammenfassend stellen wir fest, daß Augustinus zur Widerlegung der Behauptung Julians, Chrysostomus müsse auf Grund eines von ihm angeführten Zitats als Freund der pelagianischen Lehre angesprochen werden, im ganzen sieben verschiedene Chrysostomusschriften herangezogen hat. Drei davon erwiesen sich als unecht, und vier Schriften sind echt. Die von unserem Kirchenvater benützten echten Schriften sind; die Homilia ad neophytos, der 3. Brief an Olympias, der 3. Sermo in Genesim (aus der kurzen Reihe der Genesispredigten) und die 10. Homilie zum Römerbrief. Bei den herangezogenen Apokryphen handelt es sich um den Tractatus de Lazaro des Potamius von Lissabon, den Sermo de cruce dominica und um die Basiliushomilie Nr. 13. Die zwei der Homilia ad Neophytos entnommenen Zitate werden zuerst nach einer lateinischen Übersetzung gebracht: im Anschluß daran zitiert Augustinus den griechischen Text und fügt schließlich noch eine eigene neue lateinische Übersetzung hinzu. Drei der benützten Schriften gehören zu der kurz vorher entstandenen Sammlung von 38 lateinischen Chrysostomushomilien, die bereits zahlreiche unechte Stücke enthielt.

Besonders interessant ist für uns noch die Feststellung, daß Augustinus in seiner einige Jahre später (429/30) begonnenen, aber nicht mehr zum Abschluß gebrachten zweiten antijulianischen Schrift,

---

[28]) ML 44, 673—693. [29]) C. Jul. II 6, 18 (ML 44, 685f.). Vgl. Altaner, RevBénéd. 1950, 22f. [30]) C. Jul. II 6, 17 (ML 44, 685). [31]) Der lateinische Text der Predigt ist zu finden in den Opera D. Joh. Chrysost., Basel Froben III 1547, 836—841; hier lautet unsere Stelle etwas anders (l. c. 841): *Foliis autem ficus cooperti erant peccati faciem obvelantes*; der griechische Text lautet (ML 50, 820): Φύλλα δὲ συκῆς ἦσαν περιβεβλημένοι σκέποντες εἶδος τῆς ἁμαρτίας. Wilmart (s. o. A. 11) 315 möchte annehmen, daß Augustinus seinen Text vielleicht auf Grund des griechischen Originals revidiert hat. Der Text ist jedoch zu kurz, um etwas Sicheres behaupten zu können. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sprechen dagegen. [32]) B. Marx, Procliana Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklus von Konstantinopel 1940, 43f. spricht diese Homilie dem Bischof Proklus zu; vgl. dazu das, was ich zur Frage der Datierung der Sammlung der 38 Chrysostomushomilien ausgeführt habe: Hist. Jahrb. 1941, 220f.

dem viel umfangreicheren Opus imperfectum, kein einziges neues aus der griechischen Väterliteratur stammendes Zitat hinzugefügt hat. Der Kirchenvater begnügt sich vielmehr damit, einen Teil der in der ersten Schrift verwendeten Texte zu wiederholen. In mehreren Fällen nimmt er auf die gleichen Stellen öfters Bezug. Daraus ergibt sich eindeutig, daß der große Bischof nicht mehr die Zeit gefunden hat, seine Studien auf dem Gebiet der griechischen Patristik fortzusetzen und neue Beweistexte ausfindig zu machen. Ferner müssen wir annehmen, daß die Heranziehung von Chrysostomusschriften, wie dies für andere Werke der griechischen Patristik zutrifft, in erster Linie davon abhing, ob und welche Schriften bereits in lateinischer Übersetzung vorlagen. Von einer Lektüre griechischer Originalschriften des Chrysostomus kann bei Augustinus keine Rede sein.

Zu der weiteren Frage, ob sich etwa in anderen nach 422 entstandenen Schriften Augustins Spuren einer Benützung von Chrysostomuswerken nachweisen lassen, ist nicht viel zu sagen. Ich habe bis jetzt keine Anzeichen dafür gefunden, daß Augustinus in seinen theologischen Ausführungen durch Gedanken, die Chrysostomus ausgesprochen hat, beeinflußt worden ist. Gelegentlich ausgesprochene Behauptungen und Hinweise auf ähnlich lautende Äußerungen, die sich bei beiden großen Männern finden, sind wertlos und können nicht als quellenkritisch brauchbare Beobachtungen angesprochen werden. Dieses Urteil trifft z. B. auf die von F. Weihrich im Testimonienapparat seiner Ausgabe von De consensu evangelistarum (CSEL 43) an vier Stellen gegebenen Hinweise zu, die auf verwandte Gedanken in den Matthäushomilien des Chrysostomus aufmerksam machen[33]. Eine Benützung der Matthäushomilien in der um 400 verfaßten Schrift kommt auch deshalb nicht in Frage, weil die Chrysostomusschrift erst zwischen 419 und 421[34] von Anianus ins Lateinische übersetzt wurde[35]. Ganz undiskutierbar ist z. B. auch die Meinung von K. Adam, der aus der Tatsache, daß Augustinus, Contra Julianum I 6, 24 die Homilia de Lazaro suscitato zitiert[36], vorschnell »mit einiger Sicherheit« glaubt feststellen zu können, Augustinus hätte die für die Eucharistielehre so wichtigen Chrysostomushomilien zum Johannes-Evangelium sämtlich gekannt[37].

[Abgeschlossen am 28. August 1950].

---

[33]) Vgl. den Index dieser Ausgabe S. 439. [34]) Zur Frage der Datierung der Anianusübersetzungen vgl. B. Altaner, Hist. Jahrb. 1941, 216f. [35]) Vgl. außerdem noch H. J. Vogels, St. Augustinus Schrift De consensu evangelistarum 1908, 52f., der eine Beziehung zwischen den beiden Schriften auf Grund ihres Inhalts ablehnt. [36]) In Wirklichkeit handelt es sich um eine unechte Predigt, die dem Potamius von Lissabon gehört; s. o. A. 22. [37]) K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustinus 1908, 43. Weil A. Hülster mit ganz falschen Vorstellungen über Augustins Beziehungen

Neues Licht auf Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας [1]

Von cand. theol. **Claus-Hunno Hunzinger**
(Hamburg 19, Bei der Apostelkirche 6)

Die neugefundenen palästinischen Texte sind nicht nur von größter Bedeutung für das Gesamtverständnis der neutestamentlichen, namentlich der johanneischen Schriften, sondern sie bringen auch manche lang umstrittenen exegetischen Einzelfragen zu einer definitiven Lösung. Dabei darf wohl ein Beitrag zum Gloria Lc 2 14 besonderes Interesse beanspruchen.

1. Diese Stelle ist in den letzten Jahrzehnten mehrfach untersucht worden[2]. Das textkritische Problem, ob am Ende des Lobgesanges εὐδοκία oder εὐδοκίας zu lesen ist, hat bereits Merx[3] gründlich behandelt, Harnack[4] hat es noch einmal aufgegriffen, und seitdem darf die distichische Form als gesichert gelten[5]. Wenn wir mit

zur griechischen Patristik arbeitet, kommt er auch zu unhaltbaren Behauptungen in Theol. u. Glaube, 1911, 227, bes. A. 3. Das Gleiche gilt z. B. auch von K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus 1913, 27, der eine Abhängigkeit Augustins, De Gen. ad litt. IV 31 (ML 34, 316; aus der Zeit von 401—414) von Chrysostomus, In Gen. hom. 8 (MG 53, 71 f.) annehmen möchte; vgl. meine Untersuchungen im Hist. Jahrb. 1941, 212 ff. und Chr. Baur, RevHistEcclés 1907, 249—265 über das allmähliche Bekanntwerden der Chrysostomusschriften im Abendlande.

[1]) Dieser Beitrag ist entstanden im Rahmen einer von Prof. K. G. Kuhn gemeinsam mit Prof. J. Jeremias und Prof. A. M. Schneider abgehaltenen Arbeitsgemeinschaft über die neuen Palästinatexte. [2]) Vgl. die reichhaltige Literaturangabe bei G. Schrenk, ThW. II 740. Dazu ist zu ergänzen: die Kommentare von F. Hauck, Th. Handk. III, 1934 und K. H. Rengstorf, NTD. III, 4. 5. Aufl., 1949; ferner P. Fiebig in Pfarrerblatt XXXVI (1932), S. 16 f.; C. C. Tarelli in The Expository Times XLVIII (1936/37), S. 332; J. A. Montgomery in Harv. Th. Rev. XXXII (1939), S. 101 f.; R. Gyllenberg in Svensk Exegetisk Årsbok V (1940), S. 83—94; ders. in Z. syst. Th. XVIII (1941), S. 224—232; J. A. van Nieuwenhuijzen in Vox Theologica XV (1943), S. 49—56; H. Sahlin, Der Messias und das Gottesvolk, Uppsala 1945, S. 223—231. [3]) A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II 2, 1905, S. 198—202. [4]) A. v. Harnack, Über den Spruch »Ehre sei Gott in der Höhe« und das Wort »Eudokia«, SBA. 1915, S. 854—875 (abgedruckt auch in Studien zur Geschichte des NT und der Alten Kirche I, 1931, S. 153—179). [5]) Früher hat man immer wieder auf den textus receptus εὐδοκία zurückgreifen wollen, um der schwierigen Wendung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας zu entgehen. Dabei macht F. Zorell in Bibl. Zeitschr. IX (1911), S. 161—163 den merkwürdigen Vorschlag, εὐδοκία als Wiedergabe eines hebräischen אֱמֶת anzusehen — ein Beispiel dafür, welche Mühe unser Vers den Exegeten bereitet hat. — Nach Harnacks Abhandlung treten noch mit wenig überzeugenden Argumenten für die Lesart εὐδοκία ein: J. H. Ropes in Harv. Th. Rev. X (1917), S. 52—56; H. J. Vogels, NT Graece (1920); Cremer-Kögel, 11. Aufl., 1923, S. 354 s. v. εὐδοκία. — H. Greßmann, Hdb. z. NT II 1, 1. Aufl., 1919 z. St. nimmt ein aramäisches Original

den meisten Neueren das von Harnack[6] noch abgelehnte, aber sehr gut bezeugte ἐν vor ἀνθρώποις lesen, was für den Sinn freilich wenig ausmacht[7], lautet der Text also folgendermaßen: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

Über die Deutung dieses Hymnus ist jedoch noch eine längere Debatte geführt worden, in deren Mittelpunkt das Wort εὐδοκία stand. Harnack[8] hatte im Anschluß an Origenes[9] vorgeschlagen, εὐδοκίας nicht mit ἀνθρώποις, sondern als Hyperbaton mit εἰρήνη zu verbinden. Diese These hat jedoch einmütige[10] Ablehnung gefunden[11]; auf diesem Wege kann »die schlimme Unbestimmtheit des Ausdruckes ἀνθρώποις εὐδοκίας«, über die Harnack[12] klagte, nicht erledigt werden. Die Deutung dieses Begriffes war aber deswegen so schwierig, weil, wie schon Harnack[13] bemerkt hat, »es direkte Parallelen zu dem Ausdruck ἄνθρωποι εὐδοκίας nicht gibt« — bzw. nicht gab. J. Jeremias hat dann die Aufgabe in der ZNW 28 (1929) S. 13—20 erneut in Angriff genommen. Er betont, daß wir den hebräischen Text, der dem Hymnus zugrunde liegt[14], zum Ausgangspunkt machen müssen, und weist, wie schon andere vor ihm[15], überzeugend nach, daß hinter εὐδοκία nur ein hebräisches רָצוֹן stehen kann, so daß ἄνθρωποι εὐδοκίας als Wiedergabe von אַנְשֵׁי רָצוֹן oder בְּנֵי רָצוֹן — beides ist in gleicher Weise möglich[16] — anzusehen ist. G. v. Rad[17] hat noch einen Versuch gemacht, auf Grund von Dan 10 11. 19, wo Daniel als אִישׁ חֲמֻדוֹת angeredet wird, als Äquivalent von εὐδοκία חֲמֻדוֹת zu erweisen, und spricht von »übertriebener Skepsis«, wollte man weiterhin an dem nicht belegten אַנְשֵׁי רָצוֹן festhalten. Aber seine Belege waren auf zu großen Umwegen

an und schlägt vor, dort statt לבני נשא דארעותא mit einer geringfügigen Änderung וארעותא zu lesen, im Griechischen also καὶ εὐδοκία; diese Konjektur hat aber keinen Anklang gefunden. — Neuerdings hat Nieuwenhuijzen a. a. O. noch einmal bestritten, daß sich eine Entscheidung zwischen den gleichwertigen Lesarten εὐδοκίας und εὐδοκία überhaupt fällen lasse (nach Sahlin a. a. O. S. 223 Anm. 4). [6]) Auch Hauck a. a. O. z. St.; andere (Zahn, Schrenk) lassen die Frage offen. [7]) Vgl. J. Jeremias, ZNW 28 (1929), S. 14. [8]) a. a. O. S. 862—874 (= S. 162—177). [9]) Homil. XIII in Lc, ed. M. Rauer, GCS. XXXV, p. 90f. (1930). [10]) Eine Ausnahme: Tarelli a. a. O. will ebenfalls εὐδοκίας zu εἰρήνη ziehen. Dabei greift er jedoch nicht auf Harnack zurück, sondern auf das Origenes-Zitat, das er bei Westcott-Hort gefunden hat; von den wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu dieser Frage verrät T. keinerlei Kenntnis. [11]) Gründe bei Jeremias a. a. O. S. 15. [12]) a. a. O. S. 874 (= S. 177). [13]) a. a. O. S. 871 (= S. 174). [14]) Das hatte schon Merx erkannt, a. a. O. S. 201, und bald nach ihm G. Aicher energisch vertreten, Bibl. Zeitschr. V (1907), S. 388; Harnack bestreitet es dagegen a. a. O. S. 874 (= S. 177f.). [15]) F. Delitzsch, Hebr. NT, 11. Aufl., 1892; Merx a. a. O. S. 201; Aicher a. a. O. S. 390; Cremer-Kögel, 11. Aufl., 1923, S. 354; Billerbeck II 118; vgl. auch Harnack a. a. O. S. 867 (= S. 169). [16]) Aichers Vorschlag חיי רצון (a. a. O. S. 384—391) stützt sich dagegen auf höchst anfechtbare Argumente. [17]) ZNW 29 (1930), S. 111—115.

herbeibemüht, als daß sie hätten überzeugen können[18]; vielmehr hat Jeremias' Auffassung allgemeine Anerkennung gefunden.

Wie aber sollte ἄνθρωποι εὐδοκίας = רָצוֹן (בְּנֵי) אַנְשֵׁי interpretiert werden? Das lateinische Verständnis[19], wonach εὐδοκία mit bona voluntas zu übersetzen wäre und ἄνθρωποι εὐδοκίας also die »gutwilligen« Menschen bezeichnete, wird zwar von Th. Zahn[20] und auch von W. Bauer[21] noch vertreten, hat aber sonst in der gesamten evangelischen Exegese der Erkenntnis weichen müssen, daß das Subjekt der εὐδοκία nicht die Menschen, sondern Gott ist. Seitdem Jeremias[22] herausgestellt hat, daß εὐδοκία — רָצוֹן ganz überwiegend das Wohlgefallen Gottes bezeichnet und daß die ἄνθρωποι εὐδοκίας somit diejenigen sind, »denen der endzeitliche Heilsratschluß Gottes gilt, die Auserwählten Gottes«[23], d. h. »die messianische Heilsgemeinde der Endzeit«: seitdem ist diese Auffassung in fast[24] allen Kommentaren usw. wiederzufinden[25]. Es sind zwar noch einige weitere, z. T. ausführliche[26] Äußerungen zu unserer Frage erschienen; aber sie nehmen entweder längst abgelehnte Vorschläge wieder auf[27] oder reihen sich in den eben dargelegten consensus ein, wobei Schrenk im ThW. s. v. εὐδοκία eine umfassende Zusammenstellung des Materials liefert; wesentlich Neues ist jedoch zu unserem Thema nicht mehr gesagt worden.

Es fehlte nur noch ein Schlußstein zu diesem Gebäude. Denn es lassen sich zwar mancherlei Parallelen anführen für den dieser Exegese zugrundeliegenden Sinn des Wortes רָצוֹן[28], auch für seinen Gebrauch als abhängiges Nomen[29] sowie für die Verbindung von אִישׁ bzw. אַנְשֵׁי oder בֶּן bzw. בְּנֵי mit folgendem Abstraktum[30]; aber nirgends ließ sich der Ausdruck רָצוֹן אַנְשֵׁי oder רָצוֹן בְּנֵי nachweisen, er mußte postuliert und konnte bestritten werden.

[18]) Ausdrückliche Ablehnung v. Rads bei M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, SHA 1931-32, 4. Abh., S. 66 Anm. 1; J. Wobbe, Bibl. Zeitschr. XXII (1934), S. 144; Schrenk, ThW. II 747 Anm. 45. [19]) P. Dausch, Bonner NT II, 4. Aufl., 1932, S. 440f. hat zwar in der Übersetzung »den Gottwohlgefälligen«, deutet es im Kommentar aber unter Berufung auf Zahn auf »die Willigen«. [20]) Lukas, 3. 4. Aufl., 1920 z. St. [21]) Wörterbuch, 4. Aufl., 1952 s. v. εὐδοκία. [22]) a. a. O. S. 17—19. [23]) Zu demselben Ergebnis kam schon von systematischen Erwägungen aus E. Hirsch, Luthers deutsche Bibel, 1928, S. 103—105. [24]) Ausnahme: W. Bauer s. o.; aber auch er stellt immerhin die andere Möglichkeit zur Wahl. [25]) G. v. Rad a. a. O.; A. Schlatter, Lukas, 1931 z. St.; M. Dibelius a. a. O. S. 65f.; E. R. Smothers in Recherches de Science Religieuse XXIV (1934), S. 86—93; F. Hauck a. a. O. z. St.; G. Schrenk, ThW. II, 747f.; K. H. Rengstorf a. a. O. z. St.; H. Sahlin a. a. O. S. 125f. [26]) Besonders J. Wobbe in Bibl. Zeitschr. XXII (1934), S. 118—152 und S. 224—245, wo alle Fragen noch einmal eingehend erörtert werden. [27]) z. B. Tarelli s. o. [28]) Schrenk, ThW. II, 741—743. [29]) Ebd. 741, 23—25; 743, 17ff. [30]) Ebd. 743, 12ff.; vgl. Billerbeck I, 476—78; in diesem Zusammenhang ist auch v. Rads Hinweis wertvoll.

2. Jetzt aber haben uns die neuen Palästinatexte einen Beleg gebracht[31]. In einem der Hymnen findet sich die Wendung בְּנֵי רצונו. Die Stelle lautet im Zusammenhang[32]:

ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה ולוא לבן אדם תום דרך לאל עליון כול מעשי צדקה
ודרך אנוש לא תכון כי אם ברוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם למען ידעו כל מעשיו בכוח
גבורתו ורוב רחמיו על כול בני רצונו ואני [רעד] ורתת אחזוני וכול גרמי ירועו וימס לבבי כדונג
מפני אש.

»Und ich weiß, daß der Mensch keine Gerechtigkeit hat und niemand einen vollkommenen Wandel führt. Gottes des Höchsten sind alle Taten der Gerechtigkeit, und der Wandel des Menschen hat keinen Bestand, es sei denn in dem Geist, den Gott ihm geschaffen hat, um den Wandel der Menschen vollkommen zu machen, damit sie erkennen alle seine Werke in der Kraft seiner Stärke und das Übermaß seines Erbarmens über alle בְּנֵי רְצוֹנוֹ. Mich aber haben [Zittern] und Entsetzen gepackt, und allen meinen Gebeinen geht es schlimm, und mein Herz vergeht wie Wachs vor dem Feuer.«

Damit ist die Berechtigung, hinter ἄνθρωποι εὐδοκίας als Äquivalent בְּנֵי רָצוֹן zu vermuten, schlagend erwiesen. Dabei dürfen wir angesichts der schon jetzt zutage liegenden weitgehenden Berührung der urchristlichen Sprache mit der der neuen Texte mit Sicherheit annehmen, daß die beiden Stellen nicht ohne Beziehung nebeneinander stehen, sondern daß die judenchristliche Gemeinde, in der Lc 2 14 entstanden ist, die Bezeichnung בְּנֵי רְצוֹנוֹ aus der Tradition entnommen hat, in der auch die neuen Texte leben.

Durch das Suffix (רְצוֹנוֹ) ist eindeutig klargestellt, daß Gott — und nicht die Menschen — Subjekt des רָצוֹן ist, so daß die Übersetzung durch bona voluntas ihre Berechtigung endgültig verloren hat. Daß Lc 2 14 das Pronomen fehlt, hat kein Gewicht; schon Jeremias[33] hat gegen Delitzsch (der אַנְשֵׁי רְצוֹנוֹ übersetzt hat![34]) bemerkt, daß das Suffix durchaus entbehrlich ist[35]. Sahlin[36] zitiert mehrere Stellen aus LXX und Pseudepigraphen, wo ebenfalls ein scheinbar notwendiges αὐτοῦ hinter εὐδοκία fehlt[37]. Außerdem lassen sich auch Beispiele anführen, daß ein hebräisches רְצוֹנוֹ in der griechischen Übersetzung durch einfaches εὐδοκία wiedergegeben wird (Sir 15 15, 39 18).

---

[31]) Freundlicherweise durfte ich die Konkordanz zu den neuen Texten einsehen, die Herr Professor K. G. Kuhn mit Hilfe mehrerer Studenten anlegt. [32]) Publiziert von E. L. Sukenik, מגילות גנוזות, Jerusalem, Bialikfond, 2. Aufl., 1950, Taf. IX, Z. 26—29 (in der 1. Aufl. 1948 war dieser Text an der für uns entscheidenden Stelle noch nicht lesbar). K. G. Kuhn bezeichnet diese Kolumne als Hodajoth C, vgl. ZThK. 47 (1950), S. 192ff. [33]) a. a. O. S. 16 Anm. 2. [34]) Ebenso E. Stauffer, Theologie d. NT, 4. Aufl., 1948, S. 269 Anm. 462. [35]) Vgl. z. B. τέκνα ὀργῆς Eph 2 3. [36]) a. a. O. S. 225 Anm. 4. [37]) Vgl. auch Damask. 11, 21 מנחת רצון.

Vielleicht hat man Lc 2 14 αὐτοῦ fortgelassen, um das im Griechischen sowieso schon verletzte formale Gleichgewicht der beiden Zeilen nicht noch weiter zu zerstören.

Es kann ferner kein Zweifel daran bestehen, daß in unserem Text mit בְּנֵי רְצוֹנוֹ die Mitglieder der Sekte gemeint sind; die Sekte aber weiß sich als die eschatologische Heilsgemeinde[38]. So findet auch hierin die Exegese, die die ἄνθρωποι εὐδοκίας Lc 2 14 auf die Heilsgemeinde der Endzeit deutet, ihre Bestätigung.

Dabei ist es schwer zu entscheiden, ob רָצוֹן hier das Wohlwollen, welches Gott jemandem in freier Gnade zuwendet, bezeichnet oder aber das Wohlgefallen, welches Gott an einem Menschen hat; präziser mit den Begriffen aus Mandelkerns Konkordanz: ob רָצוֹן hier benevolentia-gratia oder delectatio-approbatio bedeutet. Für das letztere spricht folgende Beobachtung: In Hod. C wird wenige Zeilen vor unserer Stelle mehrfach in verschiedenen Ausdrücken von der Sekte gesprochen: סוד קדושים (Zeile 21) und parallel damit התולכים בדרך לבבה (Z. 20), was auch schon Z. 17f. begegnet in zwei durch synonymen Parallelismus verknüpften Versen:

ואשר לנפשך יעמודו לפניכה לעד
והולכי בדרך לבבה יכונו לנצח

Hier werden die Mitglieder der Sekte also als solche bezeichnet, »die auf dem Wege des Herzens Gottes wandeln« oder — was dasselbe ist — »die nach Gottes Herzen sind«, d. h. sie sind so, wie Gott sie haben möchte. Von da aus legt sich der Schluß nahe, daß auch der in Z. 28f. für die Gemeindeglieder verwendete terminus בְּנֵי רְצוֹנוֹ solche bezeichnet, an denen Gott Wohlgefallen hat, die ihm gefallen. Diese Bedeutung hat das Wort רָצוֹן nicht nur häufig im AT (an 26 von den 39 Stellen, die vom göttlichen רָצוֹן sprechen) und bei Sirach (7 von 14 Stellen), sondern auch in der Sektenschrift zweimal[39] sowie in der Damaskusschrift[40], wo רָצוֹן siebenmal vorkommt, wobei fünfmal[41] der Mensch Subjekt ist, während die beiden übrigen Stellen[42] von der delectatio Gottes sprechen.

Auf der anderen Seite verwehrt es uns aber der oben mit angeführte engere Kontext unserer Stelle, den Ausdruck בְּנֵי רְצוֹנוֹ so zu deuten, als sei das Verhalten des Menschen das Primäre, welches Gottes רָצוֹן hervorruft; vielmehr wird dort auf das stärkste die Wirksamkeit Gottes hervorgehoben; der Mensch hat nichts aufzuweisen

[38]) Dazu vgl. K. G. Kuhn a. a. O. S. 197f. [39]) Kolumne 5, 9. 10; dagegen ist 5, 1 לרצונו eher zu übersetzen »nach seinem Willen«. [40]) Zitierung nach der Seiten- und Zeilenzählung in der Schechterschen ed. princ. 1910, die den Handschriften entspricht; vgl. die Textausgabe von L. Rost in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 167, 1933. [41]) 2, 21; 3, 3. 11. 12; 11, 4. [42]) 3, 15; 11, 21. Vgl. besonders die zu בני רצונו analoge Wendung מנחת רצון »ein Opfer, das Gott gefällt« (11, 21).

und ist ganz auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen[43]. Dasselbe Thema wird auch Hod. F behandelt und hier dreimal in verschiedener Form der Gedanke ausgesprochen: was wäre ich ohne deinen רָצוֹן[44]? Hier ist רָצוֹן also nicht das Gefallen, das Gott am Menschen hat, sondern das gnädige Wohlwollen Gottes, das allem menschlichen Tun und Verhalten voraufgeht.

Beide Momente zusammen machen das aus, was die Mitglieder der eschatologischen Heilsgemeinde auszeichnet: einerseits wissen sie sich durch Gottes gnädiges Wohlwollen in die Gemeinde der Erwählten hineingestellt; andererseits wissen sie aber auch, daß sie nun eben als solche, die zu dieser Gemeinde gehören, Gott angenehm und wohlgefällig sind. So sind die בְּנֵי רְצוֹנוֹ das Gottesvolk der Endzeit, die Stätte der benevolentia und delectatio Gottes.

Das eben ist die wesentliche Bedeutung unserer Stelle für Lc 2 14: Hod. C ist der erste Beleg dafür, daß בְּנֵי רְצוֹנוֹ und damit auch ἄνθρωποι εὐδοκίας Bezeichnung der eschatologischen Heilsgemeinde ist. Über dieser Schar wird Lc 2 14 die εἰρήνη ausgerufen.

Korrekturnachtrag: In der inzwischen veröffentlichten Sektenschrift (The Dead Sea Scrolls II 2: The Manual of Discipline, ed. by M. Burrows, New Haven 1951) bestätigt die mit בני רצונו nah verwandte Wendung בחירי רצון (8, 6) noch einmal, daß in רָצוֹן primär der Gedanke der gnädigen Erwählung enthalten ist.

(Abgeschlossen im März 1951)

Zur Enstehung der Ausdrucksweise der lateinischen Vulgata aus den jüngeren griechischen alttestamentlichen Übersetzungen

Von Dr. phil. **Martin Johannessohn**
Berlin 113, Schivelbeiner Str. 39|III

Inhaltsverzeichnis: Einleitung. I. Vorliebe des Hieronymus für Relativsätze. 1. für griech. substantivische und attributive Partizipia, 2. griech. Wendungen aus Artikel + Präpositionalausdruck, 3. griech. Substantiva, Adjektiva, Verbaladjektiva, 4. griech. τοῦ cum infinitivo, 5. griech. Beiordnung mittels καί. II. Vermeidung von Infinitivkonstruktionen. III. Umschreibungen griech. Verba; 1. Mit

[43]) Vgl. kurz nach unserer Stelle: כי נשענתי בחסדיכה ובהמון רחמיכה כי תכפר עון »Denn ich stütze mich auf deine Gnade und das Übermaß deiner Barmherzigkeit; denn du deckst die Sündenschuld zu« (Hod C, 32f.). [44]) Z. 1 בלוא רצונכה לא יהיה; Z. 4f. ומה אחשב באין רצונכה; Z. 8 ולא יודע בלוא רצונכה.

Hilfe von Substantiven, Adverbien, Präpositionalausdrücken, 2. *esse, fieri* + Nominativ eines Nomens, 3. *facere* + accusat. cum infin., 4. *posse* mit Infinitiv, 5. Umschreibung von griech. verba media. IV. Nomina agentis auf *-tor*. V. Erweiterung und Verkürzung von nominalen Ausdrücken. VI. Änderung der Begriffssphäre der Wörter. VII. Einzelheiten: 1. Alliteration, 2. Figura etymologica, 3. Zum Adverbium, 4. Zum Numerus, 5. genus verbi, 6. Wortstellung, 7. Zum Lexikon

In seiner inhaltsreichen Schrift »Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften« (Braunsberg, Staatl. Akad. Personal- und Vorlesungsverzeichnis, Wintersem. 1943/44 geht Joseph Ziegler systematisch dem Einfluß nach, den die jüngeren griech. Übersetzer des AT, also vor allem Aquila, Symmachus und Theodotion (abgekürzt α′ σ′ θ′), auf die Gestaltung der lat. Vulgata gehabt haben, und gibt S. 23—68 eine Liste von etwa 1450 nach Kapitel und Vers geordneten Belegen aus den Propheten, an denen Hieronymus »stillschweigend«, d. h. ohne ausdrückliche Selbstbezeugung (wie er es für andere Stellen tut) seinen griech. Vorlagen gefolgt ist. Die Übersichtlichkeit und Reichhaltigkeit dieser Gegenüberstellungen von Vulgata-Fassung und griech. Text ermöglicht es, mit Leichtigkeit kleinere Untersuchungen syntaktisch-stilistischer, sowie auch lexikalischer Art anzustellen.

Viele griech. Sätze und Ausdrucksweisen sind zwar wortgetreu im Lateinischen beibehalten worden, doch gibt es eine große Anzahl von Stellen, die sich bei der Herübernahme mehr oder minder starke Änderungen gefallen lassen mußten, die sich einerseits aus dem Charakter und der Weiterentwicklung der lat. Sprache, andererseits aus der Eigenart und dem Bildungsstand des Hieronymus selbst erklären. Natürlich wird auch die altlat. Übersetzung (vgl. das NT der Vulg.) auf Hieronymus eingewirkt haben. Außerdem muß man sich stets vor Augen halten, daß, wie man besonders aus den modernen Sprachen lernen dürfte, bei den Gliedern ein und derselben Epoche gemeinsame sprachliche, besonders stilistische, Neuerungen und Eigentümlichkeiten auftauchen, auch über Länder und Völker hinweg.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall dient Zieglers Liste als gutes Beispiel dafür, wie sich griech. Sprachgut im Munde eines Lateiners ausnimmt.

Schon Theol. Literat. Zeitung, 73. Band, 1948, Sp. 148f. habe ich kurz auf einige sprachliche Dinge, die sich einem jeden bei einer Vergleichung der griech. Vorlage mit der lat. Gestaltung ohne weiteres aufdrängen, aufmerksam gemacht.

Im folgenden will ich nun unter Verwertung des dort gegebenen Materials in zwangloser Reihenfolge einige Ergänzungen dazu bringen. Wenn auch das verwendete Material beschränkt ist und außerdem von Ziegler vielfach zu einem anderen Zweck zusammengestellt ist,

erscheint es mir doch ausreichend, ein paar für das Übersetzungsverfahren und die Ausdrucksweise des Hieronymus charakteristische Dinge aufzuzeigen.

I. Vorliebe des Hieronymus für Relativsätze[1].

1. Vor allem dienen Relativsätze dazu, substantivische und attributive griech. Partizipia zu umschreiben[2]. Da sich substantivische und attributive Verwendung in den vorliegenden Beispielen nicht immer scharf auseinander halten lassen, nehme ich beide Gruppen zusammen.

Das Tempus des lat. Relativsatzes ist

a) meist das Präsens, fast ausschließlich im Indikativ,

α) überwiegend im Aktivum: Am 5 9 *qui subridet,* entstanden aus α′ ὁ μειδιῶν, Abd 7 (*viri pacis tuae*) *qui comedunt tecum* σ′ οἱ συνεσθίοντές σοι; Hes 13 3 (*prophetis insipientibus*) *qui sequuntur spiritum suum* σ′ τοῖς ἀκολουθήσασι τῷ πνεύματι ἑαυτῶν.

Jes 45 9 *vae qui contradicit* (*fictori suo*) σ′ οὐαὶ ὁ ἀντιλέγων (vgl. 41 10 *viri qui contradicunt tibi* σ′ οἱ ἄνδρες οἱ ἀντιλέγοντές σοι), auch in der zweiten Person: Am 6 1 *vae qui opulenti estis* θ′ οὐαὶ οἱ εὐθηνοῦντες.

Die 2. Person erscheint auch sonst: Hes 21 10 *qui moves sceptrum* θ′ κινοῦσα ῥάβδον; Jes 41 14 *vermis Jacob qui mortui estis* σκώληξ τιθνεῶτες[3].

Besondere Beachtung verdient Hes 23 12 (*eris in derisum et in subsannationem*) *quae est capacissima* σ′ ἡ πολλοὺς χωροῦσα, weil der Objektakkusativ πολλούς nicht durch ein entsprechendes *multos* ausgedrückt wird, sondern in dem lat. Superlativ aufgegangen ist.

Wenn das griech. Partizipium von einer Präposition abhängt oder sonst in einem obliquen Kasus steht, werden bei der Umsetzung ins Lateinische vorbereitende Demonstrativa (*is, hic*)[4] zu Hilfe genommen: Jes 22 15 *ad eum qui habitat in tabernaculo* α′ πρὸς τὸν σκηνοῦντα; Hes 24 27 *cum eo qui fugit* σ′ πρὸς τὸν διαφεύγοντα. — Jes 59 20 *eis qui redeunt ab iniquitate* σ′ θ′ τοῖς ἀποστρέφουσιν ἐξ ἀδικίας; 16 7 *his qui laetantur* σ′ τοῖς εὐφραινομένοις, ferner Osee 4 4 *sicut hi qui contradicunt sacerdoti* α′ ὡς ὁ ἀντιδικῶν ἱερεῖ [nach der Syrohexaplaris, also mit nicht völlig gesichertem griech. Wortlaut].

[1]) Eigentümlich berührt uns die Tatsache, daß Relativsätze, die im Indogerm. sehr alt, vielleicht sogar die ältesten Nebensätze sind, von Hieronymus (und schon von der altlat. Bibel) wiederum reichlich und für verschiedene Zwecke neu geschaffen werden. Auch in den modernen idg. Sprachen scheinen sie noch nichts an Beliebtheit eingebüßt zu haben. [2]) Diese Entsprechung »griech. Partizipium — lat. Relativsatz« begegnet im NT sehr häufig. [3]) 2. Person im Relativsatz auch Mt 10 20 *non enim vos estis, qui loquimini* ~ οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες. [4]) Etliche Male auch im NT, wie Mt 5 40 *ei, qui vult* ~ τῷ θέλοντι; 10 28 *eos, qui occidunt corpus . . . eum, qui potest et animam et corpus perdere* τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα . . . τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι; 13 41 14 9. — Vgl. aus Homer I 631 οὐδὲ μετατρέπεται φιλότητος ἑταίρων τῆς, ἥ μιν παρὰ νηυσὶν ἑτίομεν, nur begleitet hier das Demonstrativum ein Substantiv.

Der Konjunktiv wird in konsekutivem Sinne Mal 1 10 verwendet, innerhalb eines sich an einen direkten Fragesatz anlehnenden Relativsatzes: *quis est in vobis qui claudat ostia*[5] σ' θ' τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ὁ κλείων τὰς θύρας, hebr. beigeordnete Sätze: *mi gam bākäm u̯ᵉ-i̯isgor dᵉlātai̯im* »wer auch in (unter) euch, und er verschließt [die] beiden Türflügel«. Konsekutiv auch Jes 51 18 (*non est*) *qui sustentet eam* (*ex omnibus filiis*) α' διαβαστάζων.

Wohl final ist der Konjunktiv zu deuten Nah 2 1 *ascendit qui dispergat* (*coram te*) α' ἀνέβη σκορπίζων, auch der unmittelbar folgende Relativsatz steht im Konjunktiv: *qui custodiat obsidionem.*

β) Einige Male wird das passivische Präsens verwendet; Jes 9 16 (*et erunt qui beatificant populum istum, seducentes, et*) *qui beatificantur* σ' οἱ μακαριζόμενοι. — 1 8 *sicut civitas quae vastatur* σ' ὡς πόλις πεπορθημένη; Jer 11 19 *quasi agnus . . . qui portatur ad victimam* α' ὡς ἄμνος . . . ἀπαγόμενος εἰς σφαγήν.

Mit Ausnahme von Hes 13 3 (τοῖς ἀκολουθήσασι) und Jes 1 8 (πόλις πεπορθημένη) entsprechen an den in Abschnitt α und β herangezogenen Beispielen den lateinischen finiten Präsentien auch im Griech. sowohl im Aktiv als auch im Passiv präsentische Partizipien.

b) Das Verbum des Relativsatzes wird in das Perfektum gesetzt, wenn es sich um Ereignisse handelt, die sich, wenn auch zuweilen nur nach der Auffassung des Übersetzers, in der Vergangenheit zugetragen haben. Auch hier überwiegt das Aktivum (α) gegenüber dem Passivum (β).

α) Das griech. Partizipium steht entweder im Präsens oder im Aorist: Hes 27 4 *finitimi tui qui te aedificaverunt* σ' ὅμοιροί σου [καὶ] οἱ οἰκοδομοῦντές σε. — Jer 38 19 (*propter*) *Judaeos qui transfugerunt* (*ad Chaldaeos*) σ' θ' τοὺς Ἰουδαίους τοὺς αὐτομολήσαντας; 34 21 (*in manus exercituum regis Babylonis*) *qui recesserunt a vobis* σ' τῶν ἀναχωρησάντων ἀφ' ὑμῶν. — Jes. 51 19 (*duo sunt*) *quae occurrerunt tibi* σ' θ' τὰ συναντήσαντά σοι. — Mit vorbereitendem *is* (vgl. oben S. 92) 29 5 *multitudo eorum qui contra te praevaluerunt* σ' θ' τὸ πλῆθος τῶν καταδυναστευόντων σε; auch Osee 10 14 »nach der Syrohex, wofür also das oben S. 92 zu Osee 4 4 Gesagte gilt: (*a domo*) *eius, qui indificavit* α' τοῦ δικάζοντος (διαζομένου).

β) Jes 59 6 *quod confotum est* (*erumpet*) α' θ' τὸ θαλφθέν. — Mit vorbereitendem *is* 58 6 (*dimitte*) *eos, qui confracti sunt* σ' τεθλασμένους. — 65 16 *in quo qui benedictus est* σ' ἐν ᾧ ὁ εὐλογημένος.

c) Nur selten begegnet das Imperfectum: Jes 54 1 *hinni* (Imperativ von *hinnire*) *quae non pariebas* σ' μὴ τίκτουσα; 14 12 (*corruisti in terram*) *qui vulnerabas gentes* σ' ὁ τιτρώσκων. — 30 28 *frenum erroris quod erat in maxillis populorum* α' θ' χαλινὸν πλανῶντα ἐπὶ σιαγόνας λαῶν.

d) Ganz gelegentlich nur das Plusquamperfektum, und zwar im Passiv: Jer 32 12 (*in oculis*) *testium, qui scripti erant* (*in libro emtionis*) α' σ' τῶν μαρτύρων τῶν γεγραμμένων.

---

[5]) Der Konjunktiv im Relativsatz auch Mt 12 11 in einem ähnlich gebauten Satz, doch liegt schon im Griech. ein Relativsatz (mit Futurum) zu Grunde: *quis erit ex vobis homo, qui habeat ovem unam* τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃς ἕξει πρόβατον ἕν.

Aus den zahlreichen angeführten Beispielen ersehen wir, daß dem Hieronymus subst. und attrib. Partizipia unbehaglich sind; er sucht sie, wo es nur geht, zu umschreiben. So bedient er sich Osee 13 8 an Stelle des griech. ἀτεκνουμένη eines Ablativus absolutus: (*quasi ursa*) *raptis catulis*; statt des Partizips μεθύων eines Adjektivs: 31 12 κῆπος μεθύων ∽ *hortus irriguus*. Beibehalten ist das Partizipium z. B. 31 24 *agricolae et minantes greges* = σ′ γεωργοὶ καὶ ἐλαύνοντες ἀγέλας.

2. Ferner werden Relativsätze zu Hilfe genommen, um die dem Lateinischen fremden aus griech. (demonstativem) Artikel und Präpositionalausdruck bestehenden, auf das Hebr. zurückgehenden, Wendungen wiederzugeben, wie z. B. Jes 37 2 τὸν ἐπὶ τοῦ οἴκου bei Symm. und Theod., hebr. *ʾašär ʿal habbaʾit* »welcher über dem Hause«[6]. Im Lateinischen muß zur Vervollständigung des Relativsatzes ein Hilfsverbum hinzugefügt werden, das in der Regel *esse* (Präsens- und Imperfekt), vereinzelt *ducere* ist. Dieses Hilfsverbum bekommt seinen Platz entweder gleich hinter dem Relativum oder erst hinter dem Präpositionalausdruck. So haben wir auf der einen Seite Jes 37 2 (*Eliacim*) *qui erat super domum* (griech. und hebr. Vorlage soeben angeführt)[7]; Jer 52 8 *in deserto quod est iuxta Jericho* σ′ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῇ παρὰ Ιεριχω; 7 (*per viam portae*) *quae est inter duos muros* σ′ τῆς μεταξὺ τῶν δύο τειχέων . . . *per viam quae ducit in eremum* σ′ κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς τὴν ἔρημον; auf der anderen Seite Jes 7 20 *in his qui trans flumen sunt* σ′ τοὺς ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ; 27 1 *cetum qui in mari est* α′ τὸ κῆτος τὸ ἐν θαλάσσῃ[8].

Auch ohne daß bei einem Präpositionalausdruck im Griech. ein Artikel vorhanden ist, entsteht im Lat. zuweilen ein Relativsatz: Jes 30 28 *in frenum erroris, quod erat in maxillis populorum* σ′ θ′ καὶ χαλινὸν πλανῶντα ἐπὶ σιαγόνας λαῶν.

3. Sodann können griech. Substantiva[9], Adjektiva, Verbaladjektiva durch Relativsätze umschrieben werden: Jes 49 25 *quod ablatum fuerit* σ′ λῆψις. — 37 30 *quae sponte nascuntur* α′ σ′ θ′

[6]) Gelegentlich erscheint für die umständliche präpositionale Wendung ein einfacher nominaler Ausdruck: Dan 3 2 θ′ τοὺς ἐπ' ἐξουσιῶν wird zu *praefectos*.
[7]) Der LXX-Übersetzer wählt ein zusammengesetztes Substantiv: τὸν οἰκονόμον.
[8]) Auch das NT kennt bei den aus Präpositionalausdrücken entstandenen Relativsätzen diese zwiefache Stellung des Hilfsverbums wie im AT: Mt 5 12 *prophetas, qui fuerunt ante vos* τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν gegenüber 5 16 *patrem vestrum, qui in caelo est* τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, 14 33 *qui autem in navicula erant* οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ; 5 15 *omnibus, qui in domo sunt* πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.
[9]) Cicero muß Verr. II 2, 154 griech. σωτήρ noch umschreiben mit *qui salutem dedit*, erst später verwendet er (*con*)*servator*, *salutis auctor* (Schmalz-Hofmann, Lat. Syntas S. 790 auf Grund von Nägelsbach, Lat. Stilistik S. 37).

αὐτόματα. — 58 9 (*loqui*) *quod non prodest* α′ ἀνωφελές[10]; 33 20 *tabernaculum quod nequaquam transferri poterit* σ′ θ′ σκηνὴν ἀμετάθετον.

4. Die griech. Vorlage weist τοῦ cum infinit. auf: Hes 23 43 *quae attrita est in adulteriis* α′ τοῦ κατατρῖψαι μοιχείας.

5. Griech. Beiordnung mittels καί[11]: Jes 50 (LXX 27) 36 *qui stulti erunt* α′ (bezeugt von Syrohexapl.) καὶ μωρανθήσονται.

II. Vermeidung von Infinitiv-Konstruktionen[12].

1. Statt eines bloßen oder mit τοῦ versehenen Infinitivs tritt zuweilen ein *ut*-Satz ein[13]: Jer 10 23 *nec viri est ut ambulet* σ′ οὐδὲ ἀνδρὸς πορεύεσθαι, auch 18 15 *ut ambularent* für σ′ τοῦ πορεύεσθαι; 40 4 *si placet tibi, ut venias* σ′ εἰ ἀρέσκει σοι, ἐλθεῖν (in der Fortsetzung des Satzes bleibt der Infinitiv stehen: *si autem displicet tibi venire* σ′ εἰ μὴ ἀρέσκει σοι ἐλθεῖν); Hes 17 5 (*et posuit illud*) *in terra pro semine, ut firmaret radicem* σ′ ἐν χώρᾳ σπορίμῃ λαβεῖν ῥίζωσιν. — Jes 50 4 (*dominus dedit mihi linguam eruditam*) *ut sciam sustentare* (*eum*[14], *qui lassus est verbo*) α′ τοῦ γνῶναι τοῦ ὑποστηρίσαι.

Über Hes 23 43, wo τοῦ cum infin. durch einen Relativsatz ersetzt wird, siehe oben auf der Seite, Abschn. I 4.

2. An Stelle griech. präpositionaler Infinitive finden wir im Lat. fast immer konjunktionale Nebensätze, vereinzelt auch einen Ablativus absolutus und ein Substantiv (siehe sogleich unter ἐν).

Die Konjunktionalsätze sind von mannigfaltiger Art:

ἀπὸ τοῦ = *eo quod*[15]: Hes 26 18 (*et turbabuntur insulae in mari*) *eo quod nullus egrediatur ex te* σ′ ἀπὸ τοῦ μὴ προέρχεσθαι ἀπὸ σοῦ.

εἰς τό = *ut*: Osee 7 16 *reversi sunt, ut essent absque iugo* σ′ ἀνέστρεψαν εἰς τὸ μὴ ἔχειν ζυγόν.

---

[10]) Ganz anders wird Jes 44 10 die Wendung θ′ εἰς ἀνωφελῆ wiedergegeben: *ad nihil utile.* [11]) Jes 53 7 wird die Parataxe des griech. Textes in einen kausalen Nebensatz verwandelt: *oblatus est quia ipse voluit* σ′ προσήχθη καὶ αὐτὸς ὑπήκουσεν. [12]) Die Sprachen streben überhaupt dahin, Infinitive durch konjunktionale Nebensätze zu ersetzen, d. h. einen unbestimmteren, oft mehrdeutigen Ausdruck durch eine deutlichere, fester abgegrenzte Wendung wiederzugeben. [13]) So auch — neben der Bewahrung des Infinitivs — häufig im NT, wie Mt 24 1 *accesserunt . . ., ut ostenderent ei* ἐπιδεῖξαι αὐτῷ, 45 *quem constituit . . . super familiam suam, ut det illis cibum* τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφήν. Auch im Passiv: 4 1 *ductus est in desertum . . . ut tentaretur a diabolo* πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, 3 13 *venit Iesus . . . ad Ioannem ut baptizaretur ab eo* τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. [14]) Beachte das oben S. 92 berührte, auch sonstigem lat. Gebrauch entsprechende, Verfahren des Hieron., einen Relativsatz durch ein Demonstrativum vorzubereiten.. [15]) *eo quod* gibt auch παρὰ τό wieder (s. unten). Für διὰ τὸ steht es Mc 4 6: *eo quod non habebat radicem* gegenüber διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν.

ἐν τῷ = *cum*[16]: Dan 11 2 *et, cum invaluerit divitiis suis, concitabit omnes* σ′ (nach Syroh.) καὶ ἐν τῷ ἐνισχῦσαι αὐτὸν ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ διεγερεῖ πάντας. = Ablativus absolutus: Osee 13 1 *loquente Ephraim, horror invasit* σ′ (nach Syroh.) ἐν τῷ λαλεῖν Εφραιμ τρόμον ἔλαβεν. = Substantiv: Jes 5 30 *et lux obtenebrata est in caligine eius* α′ σ′ θ′ καὶ φῶς ἐσκότασεν ἐν τῷ γνοφοῦσθαι αὐτήν.

παρὰ τό = *eo quod*: Jer 51 (LXX 28) 37 (*erit Babylon ... habitatio draconum ...*) *eo quod non sit habitator* α′ θ′ παρὰ τὸ μὴ εἶναι ἔνοικον (σ′ ἐνοικοῦντα)[17], hebr. *mē'-ên jôšēb* etwa »von [dem] Nichtsein eines Bewohnenden«, d. h. »weil nicht ist ein Bewohnender«.

πρὸ τοῦ = *antequam*: Jes 37 27 (*herba tectorum*) *quae exaruit, antequam maturesceret* σ′ ἥτις ἠφάνισε πρὸ τοῦ τελεσφορηθῆναι.

3. ὥστε cum infinit. wird in einen *ut*-Satz verwandelt[18]: Jer 50 34 (*defendet causam eorum*) *ut exterreat terram* σ′ (nach Syroh.) ὥστε ταράξαι ⟨τὴν γῆν⟩. Negiert *ita ut non* und *ne*: Jes 28 8 (*omnes enim mensae repletae sunt vomitu sordiumque*) *ita ut non esset ultra locus* α′ σ′ θ′ ὥστε μὴ ὑπάρχειν τόπον; 10 4 (*ubi derelinquetis gloriam vestram*) *ne incurvemini sub vinculo* σ′ ὥστε μὴ καμφθῆναι ὑπὸ δεσμόν.

4. Einem »ergänzenden« Infinitiv, ohne Präposition oder mit εἰς, entspricht *ad* mit dem Gerundium[19]: Jes 55 7 *quoniam multus est ad ignoscendum* σ′ πολὺς γάρ ἐστιν ἀφιέναι; 30 27 *gravis ad portandum* σ′ βαρὺς ὑπενεγκεῖν; 63 1 *propugnator sum ad salvandum* σ′ ὑπερμαχῶν εἰς τὸ σῶσαι.

III. Umschreibungen griechischer Verba.

Mannigfach sind die Umschreibungen, die statt eines einzigen, einfachen oder zusammengesetzten, griech. Verbums eintreten:

1. Mit Hilfe von Substantiven, Adverbien, Präpositionalausdrücken.

a) Verbum + Substantivum.

α) Im Akkusativ[20]: Jes 52 *lapides elegit* α′ σ′ θ′ ἐλιθολόγησε, 81 *spolia detrahe* σ′ θ′ σκύλευσαι, 13 20 *nec ponet ibi tentoria Arabs* σ′

[16]) Vgl. aus der altlateinischen Übersetzung Ruth 3 4 *cum dormire coeperit* für ἐν τῷ κοιμηθῆναι αὐτόν (A. Rahlfs, Studie über den griech. Text des Buches Ruth [= Mitteil. des Septuaginta-Unternehmens III, 2] S. 127). Die Vulgata verwendet *quando: quando autem ierit ad dormiendum.* [17]) Über παρά mit Infinitiv zur Bezeichnung des Grundes siehe »Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta« (= Mitteilungen des Sept.-Untern. III 3 aus Nachr. der Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1925 Beiheft) S. 234. Vgl. besonders Reg IV 1 3. 6. 16 παρὰ τὸ μὴ εἶναι θεὸν ἐν Ισραηλ. [18]) Vgl. Mt 27 1 *ut eum morti traderent* ὥστε θανατῶσαι αὐτόν. [19]) Ebenso Mt 20 19 *tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum* παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι; statt eines durch τοῦ eingeleiteten Infinitivs: 2 13 *quaerat puerum ad perdendum eum* τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. [20]) Häufig im NT, wie Mt 20 25 *potestatem exercent in eos* κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν; 22 34 *quod*

οὐδὲ σκηνοποιήσει ἐκεῖ Ἄραψ, wo auf die Trennung von *ponet* und *tentoria* durch *ibi* hingewiesen sei, 14 20 *non habebis consortium neque cum eis in sepultura* σ′ οὐ κοινωνήσεις αὐτοῖς ἐν τάφῃ; Jer 12 13 *hereditatem acceperunt* α′ ἐκληροδοτήθησαν; 18 8 *si paenitentiam egerit*[21] σ′ καὶ μετανοήσει, im selben Vers *agam et ego paenitentiam* σ′ καὶ μεταθήσομαι. — 14 21 *neque facias*[22] *nobis contumeliam* α′ σ′ μὴ ἀτιμάσῃς. — Hes 16 33 *dona donabam eis* σ′ ἐδομάτιζες αὐτούς. — Jer 50 26 *tollite de via lapides* α′ ἀποσκολοπίσατε αὐτήν.

β) Im Ablativ (Instrument.): Osee 8 10 (*cum*) *mercede conduxerint* (*nationes*) ε′ (= Quinta) μισθώσηται. — Jer 8 6 *quasi equus impetu vadens*[23] *ad proelium* ὁ σύρ(ος): ὡς ἵππος ὁρμῶν εἰς πόλεμον. — Jes 54 11 (*paupercula*) *tempestate convulsa* (*absque ulla*[24] *consolatione*) α′ λαιλαπισμένη. — Jer 10 15 (*opus*) *risu dignum* α′ μεμωκημένα.

b) Verbum + Adverbium: Jes 30 8 *diligenter exara illud* α′ ἀκρίβασον αὐτήν; 52 5 *inique agunt* α′ σ′ παρανομοῦσιν, wo *inique* dem präpositionalem Teile παρα- entspricht, wie Hes 1 19 *simul* dem συν- im: *elevabantur simul* (*et rotae*) gegenüber σ′ συνεπήροντο.

c) Verbum + Präpositionalausdruck: Jes 9 11 (*inimicos eius*) *in tumultum vertet* στασιώσει; Jer 50 26 *redigite* (sc. *lapides*) *in acervos* α′ (nach Syroh.) σωρεύοντες.

2. *esse, fieri* + Nominativ eines Nomens.

Ein weiteres Mittel, griech. Verba zu umschreiben besteht in der Verwendung von *esse* und vereinzelt von *fieri*[25] mit dem Nominativ eines Substantivs oder eines Adjektivs, auch im Komparativ:

---

silentium imposuisset Sadducaeis ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους. Als Ersatz des Passivs: 5 10 *qui persecutionem patiuntur* οἱ δεδιωγμένοι; 7 *misericordiam consequentur* ἐλεηθήσονται. Gern werden *facere* und *habere* benutzt, wie 25 5 *moram . . . faciente sponso* χρονίζοντος . . . τοῦ νυμφίου, 24 48 noch mittels *venire* erweitert: *moram facit . . . venire* griech. nur χρονίζει; 14 27 habete fiduciam θαρσεῖτε, 18 26 *patientiam habe in me* μακροθύμησον ἐπ′ ἐμοί, 12 22 *daemonium habens* δαιμονιζόμενος usw. — Über 'machen' mit abstraktem Objekt im Lat. siehe auch Schmalz-Hofmann, Lat. Syntax (in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.[5]) S. 790, der weitere Literatur angibt, auch auf nhd. Gebrauch hinweist. Über Belege im Hebr., Septuag., NT, ferner im Aind., Pers., Türk. siehe »Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta« S. 221 Anm. 6, »Die biblische Einführungsformel καὶ ἔσται« (ZAW Bd. 59 [N. F. 18], S. 164 Abs. c und »Syntaktisch-stilistische Kleinigkeiten aus alten niederd. Bibelübersetzungen« (Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. Bd. 70). [21]) Ebenso Mt 3 2 4 17 *poenitentiam agite* für einfaches μετανοεῖτε. [22]) Über 'machen' + Abstraktum siehe oben Anm. 20. [23]) Ganz ähnlich Mt 8 32 *impetu abiit* (totus grex) für einfaches ὥρμησεν. [24]) Die Hinzufügung von *ullus* in solchen Präpositionalausdrücken entspricht ganz lat. Gepflogenheit. So wird auch Jes 55 1 *ullus* im Gegensatz zur griech. Vorlage zugesetzt: *absque ulla commutatione*, α′σ′θ′ nur ἄνευ ἀλλάγματος. [25]) Vgl. Mt 4 19 *faciam vos fieri piscatores hominum*, im Griech. ohne ein 'γενέσθαι' vor ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων, der aber in der Parallelstelle Mc 1 17 vorhanden ist.

Jer 10 7 *tuum est enim decus* α′ (Syroh.) ⟨ὅτι σοι⟩ πρέπει.

20 11 *infirmi erunt* σ′ (Syroh.) ἀσθενήσουσιν, Am 6 1 *qui opulenti estis* θ′ (Syroh.) οἱ εὐθηνοῦντες. — Jer 6 11 *furore domini plenus sum* σ′ τοῦ θυμοῦ κυρίου ἐπλήσθην. — Jes 14 14 *similis ero Altissimo* σ′ ὁμοιωθήσομαι τῷ ὑψίστῳ.

47 12 *si possis fieri potior* σ′ εἴ πως δυνήσῃ ἰσχῦσαι.

Auch der umgekehrte Fall kommt vor, die Zusammenfassung einer aus εἶναι + Adjektiv bestehenden griech. Wendung zu einem einzigen lat. Verbum: Dan 4 24 θ′ ἴσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου wird zu *forsitan ignoscet delictis tuis.*

3. *facere*+ accusativus cum infinit.

Im Griech. dient zuweilen ποιεῖν mit abhängigem Infinitiv zur Bezeichnung eines kausativen Verhältnisses. So finden wir es auch bei Symmachus: Jer 49 19 (LXX 29 20) (nach Syroh.) δραμεῖν ποιήσω αὐτόν; Jes 55 10 βλαστῆσαι αὐτὴν ποιήσει. Diese Ausdrucksweise ahmt Hieronymus nach: *currere faciam eum* bzw. *germinare eam facit.*

Bezeichnend für ihn ist nun, daß er die Umschreibung mit *facere* und dem Infinitiv auch unabhängig von der Vorlage für griech. transitive Verba gebraucht, die er somit als Kausativa deutet[26].

Es sind das Verba

α) des Gehens: Am 4 10 *ascendere feci putredinem* α′ ἀνεβίβασα σαπρίαν, auch Hes 22 4 *appropinquare fecisti* (*dies tuos*) σ′ ἐγγὺς ἐποίησας, ferner Jer 50 6 *feceruntque vagari* (sc. *eos*) σ′ (nach Syroh.) περιήγαγον ⟨αὐτούς⟩.

β) Des Setzens, zur Ruhe Legens: Jer 42 12 *habitare vos faciam* α′ καθίσω ὑμᾶς; Osee 2 18 *dormire eos faciam* α′ κοιμήσω αὐτούς.

γ) Des Unterjochens: Jer 17 4 *servire te faciam inimicis tuis* σ′ καταδουλώσω σε τοῖς ἐχθροῖς σου.

4. *posse* mit dem Infinitiv.

Eigenartig ist die Umschreibung mittels des Futurums *potero* und dem Infinitiv, die sich sowohl beim Passiv, wo sie im Lat. besonders gebräuchlich ist[27], als auch beim Aktiv findet: Jes 33 20 *tabernaculum, quod nequaquam transferri poterit* an Stelle der kurzen Wendung σ′ θ′ σκηνὴν ἀμετάθετον; Jer 12 5 *si cum peditibus currens laborasti, quomodo contendere poteris cum equis* α′ (Syroh.) πῶς ἐριεῖς σὺν τοῖς ἵπποις, σ′ πῶς ἁμιλλήσῃ ἵπποις.

Doch begegnet schon im Griech. δύνασθαι mit Infinitiv, das Hieronymus — als potentialen Konjunktiv Präsentis — beibehält: Jes 47 12, oben auf der Seite in Abschn. 2.

---

[26]) Vgl. Mt 5 45 *solem suum oriri facit,* 21 7 *eum desuper sedere fecerunt,* griech. nur ἀνατέλλει und ἐπεκάθισεν (v. l. (ἐπ) ἐκάθισαν). — 27 48 wird *dare* zu Hilfe genommen: *dabat ei bibere* für das einfache Kausativum ἐπότιζεν αὐτόν.

[27]) Schmalz-Hofmann, Lat. Syntax S. 556.

5. Umschreibung von griech. verba media.

Genau wie wir in unserer heutigen Sprache zu tun pflegen, muß auch schon Hieronymus manche griech. Media durch aktive Verba in Verbindung mit dem als Reflexivum fungierenden Personalpronomen umschreiben: Jes 8 9 *accingite vos* α′ σ′ θ′ (οἱ γ′) περιζώννυσθε, 57 9 *ornasti te* σ′ ἐκοσμήθης, Hes 33 5 *si autem se custodierit* σ′ ἐὰν δὲ φυλάξηται.

IV. Nomina agentis auf — *tor*.

Großer Beliebtheit erfreuen sich bei Hieronymus Nomina agentis auf — *tor*.

1. Sie helfen ihm griech. substantivische Partizipia zu ersetzen, deren wörtliche Wiedergabe seinem lat. Sprachempfinden offenbar widerstrebt[28]. So finden wir innerhalb unseres beschränkten Materials Am 9 13 *arator* οἱ λ(οιποί) ὁ ἀροτριῶν[29], Jer 48 (31) 33 Am 9 13 *calcator uvae* ὁ σύρ(οι), οἱ λ′ (Syroh.) οἱ ληνοβατοῦντες bzw. ὁ πιέζων τὰς σταφυλάς; Jes 48 (31) 33 *exactores suos* σ′ τοὺς φορολογοῦντας αὐτούς, 51 (28) 37 *habitator*. Am 9 13 *messorem* τὸν θερίζοντα, Abd 21 *salvatores* σ′ σώζοντες, Jer 46 (LXX 26) 20 *stimulator* α′ σ′ ἐγκεντρίζων, 49 2 (LXX 30 18) *possessores suos* α′ σ′ τοὺς κληρονομήσαντας αὐτόν. — Jes 63 1 *propugnator sum* σ′ ὑπερμαχῶν.

2. Substantiva auf *-tor* treten aber auch für griech. Nomina (Substantiva und Adjektiva) auf -της und anderer Bildung ein: Jes 29 20 *illusor*[30] α′ σ′ θ′ χλευαστής, 24 *mussitatores* σ′ γογγυσταί; Jer 48 12 *stratores* (*laguncularum*, siehe unten bei V 1) α′ σ′ στρώτας, 51 56 *fortis altor* σ′ ἰσχυρὸς ἀνταποδότης, 2 *ventilatores* α′ σ′ λικμητάς. — Osee 2 10 *vinitores eius* α′ (Syroh.) τοὺς ἀμπελουργοὺς αὐτῆς. — Hes 25 16 *interfectores* σ′ ὀλεθρίους.

V. Erweiterung und Verkürzung von nominalen Ausdrücken.

1. Zur Verdeutlichung kann einem lat. Substantiv ein Adjektiv oder ein Genetiv gegenüber der griech. Vorlage beigegeben werden: Jes 9 6 *pater futuri saeculi* σ′ θ′ nur πατὴρ αἰῶνος; Jer 9 11 *in acervos harenae* α′ εἰς θῖνας; 48 (LXX 31) 12 *stratores laguncularum* (»Fläschchen«) α′ σ′ στρώτας. Formell zwar etwas anders, aber im Prinzip das gleiche Hes 47 8, *aquae profundi torrentis* σ′ (allerdings nach Syroh.) nur τὸ ὕδωρ τὸ βαθύ. Hier wird zu einem substantivisch gebrauchten Adjektiv ein zum Substantiv gewordenes Partizipium hinzugefügt. — Erweiterung

[28]) Substantivische und attributive Partizipia erscheinen bei Hieron. oft auch als Relativsätze (siehe oben S. 92 ff.). [29]) Das gleiche Verhältnis Mt 4 3 *tentator*~ ὁ πειράζων. [30]) Ziegler verweist auf Stummer, Einführung in die lat. Bibel S. 103.

eines Zahlwortes durch ein Substantiv findet statt Jes 40 12: (*quis appendit*) *tribus digitis* (*molem terrae*) α′ σ′ θ′ nur ἐν τρίτῳ.

2. Umgekehrt wird Jer 37 (LXX 44 14) (hebr. 15) ein zweigestalteter griech. Ausdruck zu einem einfachen lat. Substantiv verkürzt: σ′ εἰς οἶκον εἱρκτῆς (hebr. *bēt hā-'assūr* »Haus der Fessel[ung]«) wird zu (*eum miserunt*) *in carcerem*. Hier steht eben dem Lateiner ein einfaches Substantivum zur Verfügung, während der Grieche in ziemlich — den Artikel vor dem Genetiv berücksichtigt er nicht — getreuer Nachahmung der hebr. status constructus-Verbindung einen längeren Ausdruck verwenden muß.

VI. Änderung der Begriffssphäre der Wörter.

Mitunter erleidet bei der Herübernahme aus dem Griech. ins Lat. die Begriffssphäre der Wörter mehr oder minder große Veränderungen.

1. Vor allem betrifft diese Veränderung die Verbalbegriffe: Jes 55 13 *pro urtica crescet myrtus* σ′ ἀντὶ τῆς κνίδης ἀναβήσεται μυρσίνη; Dan 2 1 *somnium eius fugit ab eo* σ′ (Syroh.) ὕπνος ⟨αὐτοῦ⟩ ἀπέστη ἀπ′ αὐτοῦ; 5 *sermo recessit a me* θ′ ὁ λόγος ἀπ′ ἐμοῦ ἀπέστη, wo noch auf die veränderte Stellung des Präpositionalausdrucks hingewiesen sei; Hes 31 4 *flumina eius manabant in circuitu* σ′ οἱ ποταμοὶ αὐτῆς διήρχοντο κύκλῳ.

10 1 *quasi species similitudinis solii apparuit* σ′ θ′ ὡς εἶδος ὁμοιώματος ⟨θρόνου⟩ ὤφθη — Dan 7 25 *putabit* θ′ ὑπονοήσει. — Jes 66 12 *blandientur vobis* σ′ ἀπατηθήσεσθε — Dan 9 26 *occidetur* Christus σ′ ἐκκοπήσεται Χριστός (α′ ἐξολεθρευθήσεται ἠλειμμένος).

Besonders groß ist der Unterschied zwischen Lat. und Griech. Jes 29 22 *vultus eius erubescet* θ′ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐντραπήσεται (σ′ διατραπήσεται).

Einen Hinweis verdient noch Jes 10 14 (*et non fuit, qui moveret pennam*) *et aperiret os et ganniret* gegenüber θ′ καὶ ἀνοίγων στόμα καὶ στρουθίζων, wo *gannire* eigentlich vom Bellen und Kläffen der Hunde und Füchse gebraucht wird (Walde-Hofmann, Etymol. lat. Wörterbuch der lat. Sprache[31]), während durch στρουθίζειν das Zwitschern der Sperlinge bezeichnet wird. Doch schon bei Apuleius metam. 5, 27 bedeutet *gannire* das Zwitschern der Sperlinge (Georges, Lat. Lexicon).

2. An Substantiven, deren Vorstellungsinhalt in den beiden Sprachen ursprünglich voneinander abweicht, erwähne ich den Singular *amicitia* gegenüber dem Plural συνθῆκαι: Dan 11 6 *facere amicitiam* θ′ τοῦ ποιῆσαι συνθήκας; ferner *alveus* (eigentlich »bauchige

[31]) *gannire* wird zu den onomatopoetischen Wörtern gerechnet, siehe Walde s. v. und Stolz-Schmalz, Lat. Gramm. 5 (bearbeitet von Leumans und I. B. Hofmann) S. 143 und 319.

Vertiefung verschiedener Art«, Walde s. v.) gegenüber ῥεῖθρον (»das Fließende, Fluß, Bach«): Jes 27 12 *ab alveo fluminis* σ′ ἀπὸ τοῦ ῥείθρου τοῦ ποταμοῦ.

VII. Einzelheiten.

1. Alliteration.

Der von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten der lat. Literatur bald stärker, bald schwächer angewendeten Alliteration begegne ich in Zieglers Liste Jes 35 2 *laetabunda et laudans* für σ′ ἀγαλλιωμένη καὶ αἰνοῦσα; Jer. 48 33 *calcator uvae solitum celeuma cantabit* für ὁ σύρ(ος) οἱ ληνοβατοῦντες κελεύσουσι λέγοντες ἴα ἴα; Hes 10 1 oben S. 100 bei IV 1 [32].

2. Figura etymologica.

Sie wird gemieden Jes 38 20 *psalmos nostros cantabimus* gegenüber σ′ ψαλμοὺς ἡμῶν ψαλ[λ]οῦμεν und Hes 17 2 *propone aenigma* gegenüber σ′ αἴνιξαι αἴνιγμα.

Umgekehrt wird sie erst vom lat. Übersetzer geschaffen 16 33: *dona donabam* im Gegensatz zu σ′ ἐδομάτιζες.

3. Zum Adverbium.

a) καλῶς wird nicht durch *pulchre*, sondern durch *bene* wiedergegeben: Jes 3 10 *dicite iusto, quoniam bene* σ′ εἴπατε τῷ δικαίῳ ὅτι καλῶς, Jer 44 17 *bene nobis erat* σ′ ἦν ἡμῖν καλῶς. Das lat. *bene* ist Jer 32 39 42 6 Übersetzung von εὖ.

b) *gratis* ist Jer 15 13 Wiedergabe des präpositionalen, also längeren Ausdruck σ′ ὑπὲρ οὐδενός, während umgekehrt das mit εὐ »gut« gebildete, aber nur aus einem Wort bestehende εὐρύθμως Jes 3 16 (σ′) im Lat. durch einen zweigestalteten nominalen Ablativ (Instrument.) vertreten wird: *composito gradu*.

c) Das mit α-privativum zusammengesetzte Adverbium Zach 2 4 σ′ ἀτειχίστως wird umschrieben durch Präposition + Nomen: *absque muro* [33].

---

[32]) Alliteration auch im NT: Mt 14 30 *videns vero ventum validum*;; 27 20 *principes ... persuaserunt populis, ut peterent ... Iesum autem perderent*; 26 39 *progressus pusillum procedit.* [33]) Einzigartig, doch äußerst geschickt wird Jes 28 13, eine Stelle, deren hebr. Original der Deutung Schwierigkeit bereitet, die von Symmachus verwendete Negation mit Hilfe der Vorsilbe re- »wieder«, »abermals« von Hieronymus zum Ausdruck gebracht: ἐντολὴ οὐκ ἐντολή, ἐντολὴ οὐκ ἐντολή; προσδοκία οὐ προσδοκία, προσδοκία οὐ προσδοκία; μικρὸν ἔτι, μικρὸν ⟨ἔτι⟩ erscheint im lat. Gewande als *manda remanda, manda remanda, exspecta reexspecta, exspecta reexspecta, modicum ibi, modicum ibi*. Im Hebr. ist keine Negation vorhanden; die nicht ganz sicher zu deutenden, gleichlautenden Substantiva werden durch die Präposition l[e] »zu« miteinander verbunden. Man darf annehmen, daß Hieron. außer Symmachus auch den hebr. Text eingesehen hat.

d) An Stelle eines griech. Substantivs des Ortes mit vorgesetztem attributiven πᾶς erscheint Jer 40 5 ein relatives verallgemeinerndes Ortsadverbium: *quo cumque placuerit tibi* ∽ σ′ εἰς πάντα τόπον ὅπου ἀρέσκει σοι.

e) ὡς »wie« wird durch *in similitudinem*[34] umschrieben Jer 10 5: *in similitudinem palmae* σ′ θ′ ὡς φοῖνιξ.

f) Statt einer griech. adverbialen Wendung bekommt der lat. Satz Jes 18 2 ein Adjektivum als Subjekt: *post quem non est alius* gegenüber σ′ μεθ′ ὃν οὐκ ἔστιν ἐπέκεινα.

g) Hes 8 10 *in circuitu per totum* σ′ κύκλῳ διόλου; Jer 3 5 *numquid irasceris in perpetuum* α′ σ′ (Syroh.) ἵνα τί μηνιεῖς εἰς τὸν αἰῶνα. — Jes 44 10 *ad nihil utile* θ′ εἰς ἀνωφελῆ. — Osee 7 4 *paululum* ε′ (= Quinta) πρὸς ὀλίγον.

4. Zum Numerus.

Bei Körperteilen in der griech. Vorlage der Plural, in der lat. Übersetzung der Singular: Jer 30 6 σ′ διὰ τί εἶδον παντὸς ἀνδρὸς χεῖρας ἐπὶ τῶν λαγόνων (»Weichen«, »Dünnen« [zwischen Rippen und Hüften][35]) αὐτοῦ verwandelt sich in *quare ergo*[36] *vidi omnis viri manum super lumbum suum.*

5. Zum Genus verbi.

Die passivische Fassung des griech. Originals wird ins Aktivum (Medium) gesetzt: Jes 60 4 *de latere sugent*[37] gegenüber α′ ἐπὶ πλαγίου τιθηνηθήσονται; 61 6 *superbietis* θ′ὑψωθήσεσθε; 66 12 *blandientur vobis* σ′ ἀπατηθήσεσθε (s. oben S. 100 bei VI 1).

6. Zur Wortstellung.

Jer 10 8, wo der Satz aus zwei Subjekten und einem Prädikat besteht, stellt Symmachus (von Syroh. bezeugt) das Prädikat gleich hinter das erste Subjekt und schließt das zweite Subjekt mittels καί an, während Hieronymus das Prädikat erst hinter den beiden Subjekten bringt: ὁμοῦ δὲ μωροὶ φανήσονται — καὶ ἀσύνετοι, dagegen Hieronymus *pariter insipientes et fatui — probabuntur.*

7. Zum Lexikon.

Jes 53 3 *novissimum virorum* gegen σ′ ἐλάχιστος ἀνδρῶν. — Jer 31 20 *viscera mea* gegen α′ τὰ ἐντός μου.

(Abgeschlossen am 5. 5. 1950.)

[34]) Vgl. Gen 1 26 *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, hebr. b^{e}-ṣalmēnū *ki-dmūtēnū* »in seinem Bilde wie (gemäß) unsere Ähnlichkeit«. [35]) Benseler-Kaegi, Griech.-deutsches Schulwörterbuch s. v. [36]) *ergo* wird auch Jer 37 10 unabhängig von der Vorlage hinzugesetzt; Hes 17 9 ist es ἄρα. [37]) So ist nach Ziegler, Die jüngeren griechischen Übersetzungen usw. S. 35 statt des überlieferten *surgens* zu lesen.

Mc 14 9*

Von **Joachim Jeremias** in Göttingen
(Göttingen, Hainholzweg 13)

1.

Die Salbungsgeschichte Mc 14 3-9 erweist sich durch sprachliche und inhaltliche Indizien mit Sicherheit als in Palästina beheimatet. Was das Sprachliche anlangt, so kommt zu den zahlreichen, ZNW 35 (1936), S. 75—77 zusammengestellten Semitismen hinzu: 1. die wiederholte Verwendung des (für das Aramäische im Unterschied zum Hebräischen[1] und Griechischen charakteristischen) Asyndeton (v. 3 b. 6 b. 8 bis)[2]; 2. die ungriechische Wendung ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς (v. 4)[3], die einen aramäischen Dativus ethicus wiedergibt[4] (»sie regten sich mächtig auf«); 3. der im Semitischen idiomatische Gebrauch des Fragepronomens zum Ausdruck der Entrüstung[5] in v. 4 und in v. 6 (»quält sie doch nicht!«); 4. das ungriechische εἰς zur Angabe der Hörer[6] der Botschaft (v. 9: κηρυχθῇ εἰς ὅλον τὸν κόσμον, Mt 26 13 in ἐν geändert), das durch aram. בְּשַׁר ל[7] veranlaßt sein wird[8]; 5. der Gebrauch des Passivs (κηρυχθῇ, λαληθήσεται v. 9), um Handlungen himmlischer Wesen zu umschreiben. Was den Inhalt anlangt, so wird die Salbungsgeschichte erst verständlich, wenn man beachtet, daß sie auf der typisch palästinischen Unterscheidung von Almosen (צְדָקָה) und Liebeswerk (גְּמִילוּת חֲסָדִים) aufgebaut ist: dem Vorwurf der τινές, man hätte den Erlös aus der vergeudeten Salbe zu Almosen verwenden sollen (v. 4f.), setzt Jesus die Feststellung entgegen, daß die ungenannte Frau unbewußt ein Liebeswerk getan hat, nämlich das besonders hoch gewertete[9] Liebeswerk der Toten-

*) Johannes Leipoldt in Verehrung und Dankbarkeit zum 70. Geburtstag (20. 12. 1950). [1]) C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922, sagt S. 49 vom Asyndeton: »its contrast with Hebrew is very marked«. Belege ebd. S. 49f. [2]) M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946, S. 38—43. Mt hat an allen vier Stellen das Asyndeton beseitigt. [3]) Im Griechischen führt πρός nach ἀγανακτεῖν die Person ein, gegen die sich der Unwille richtet (W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT[4], Berlin 1949ff., Sp. 7). [4]) M. Black a. a. O. S. 77. [5]) Ebd. S. 87. [6]) Daß dieses εἰς nicht (wie Lc 4 44 und vielleicht Mc 1 39 εἰς τὰς συναγωγάς) eine Ortsangabe einleitet, zeigt der Vergleich mit Mc 13 10; Lc 24 47 εἰς πάντα τὰ ἔθνη; I Thess 2 9 εἰς ὑμᾶς; Act 17 15 D εἰς αὐτούς. [7]) Tg. Ps.-Jonathan Gen 21 7 (ed. M. Ginsburger 1903) כמבשרא דבשר לאברהם; Tg. Jes 40 9 מבסרין לירושלם (auch talmudisch-hebr.: b. Chull. 87a מבשר טובות אני לך). Im alttestamentlichen Hebräisch wird dagegen בִּשַּׂר mit Acc. der Person konstruiert. [8]) Vgl. die analoge Vermutung von Black a. a. O. S. 71 zu Lc 4 43 D (δεῖ με καὶ εἰς τὰς ἄλλας πόλεις εὐαγγελίσασθαι αὐτὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). [9]) Tos. Pea 4, 19 (Zuckermandel 24, 26): das Liebeswerk

bestattung (v. 6-8) — proleptisch vollzogen an einem, dem das Schicksal bevorsteht, nach der Hinrichtung in das Verbrechergrab geworfen zu werden[10].

2.

Schwierigkeiten bereitet nur der Schlußvers (v. 9): ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. Verschiedene Beobachtungen scheinen zu dem Schluß zu zwingen, daß er eine sekundäre Erweiterung darstellt: 1. Jesus hat schwerlich eine die Welt umspannende (εἰς ὅλον τὸν κόσμον) Weltmission erwartet, vielmehr das durch Gottes eschatologische Machttat bewirkte Herzuströmen der Heiden am Jüngsten Tage (Mt 8 11f.); 2. an keiner Stelle sonst »blickt das Mk-Evangelium auf die unübersehbare Folge kommender Geschlechter«, wie sie der Ruhm, »den die Gläubigen aller Zeiten preisen werden«, vorauszusetzen scheint[11]; 3. absolutes εὐαγγέλιον für die die Passionsgeschichte (und daher auch die Salbungsgeschichte) einschließende Missionspredigt ist Sprachgebrauch der missionierenden Urkirche[12]; 4. der Vers Mc 14 9 hat bei Joh (12 1-8) keine Entsprechung.

Es fragt sich jedoch, ob die bei diesen Bedenken vorausgesetzte herkömmliche Deutung von Mc 14 9 den ursprünglichen Sinn dieses Logions wirklich trifft. Die der unbekannten Salbenden gegebene Verheißung wäre ganz singulär; ferner wäre doch wohl zu erwarten, daß ihr Name genannt würde, wenn ihre Tat in aller Welt verkündigt werden soll[13]. Schließlich kommt hinzu, daß Mc 14 9 der zehnte der dreizehn ἀμήν-Sprüche des Mc-Evangeliums ist, die sich sonst durch ihre Altertümlichkeit auszeichnen[14].

---

steht über dem Almosengeben; denn »das Almosen (wird) an Lebenden (geübt), das Liebeswerk an Lebenden und Toten«. [10]) J. Jeremias, Die Salbungsgeschichte Mc 14 3-9, ZNW 35 (1936), S. 75–82. [11]) E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1937, S. 295. [12]) Ob man unter den Bedenken auch die Verwendung des Wortes κόσμος im Sinne von »Welt« anführen darf (so ZNW 35 [1936], S. 77), ist mir fraglich geworden. Gewiß ist aram. עָלְמָא in vorchristlicher Zeit nur in zeitlicher Bedeutung (»Weltzeit« = αἰών) nachweisbar (G. Dalman, Die Worte Jesu[2], Leipzig 1930, S. 132–136), aber es fragt sich, ob dem griechischen Worte κόσμος in Mc 14 9 aram. עָלְמָא und nicht vielmehr aram. אַרְעָא zugrunde liegt (vgl. zu dieser Möglichkeit G. Dalman ebd. S. 136). [13]) J. Wellhausen, Das Evangelium Marci[2], Berlin 1909, S. 109. Das Fehlen der Frauen unter den Auferstehungszeugen (I Cor 15 5ff.), auf das J. Schniewind im NTD. z. Mc 14 9 verweist, bietet deshalb keine Erklärung für das Ungenanntbleiben der Salbenden, weil der Gesichtspunkt, daß Frauen nicht das Recht zur Zeugenaussage besitzen (Jos. Ant. IV 8, 15 § 219; Schebhu'. 4, 1 mit Gemara 30[a]; Sifre Dt 190 zu 19, 17 [ed. princ. Venedig 1545] 46d 52; b. B. Q. 88[a]), für Mc 14 9 nicht in Frage kommt. [14]) Auch die S. 103 notierten Semitismen in Mc. 14 9, zu denen אָמֵן hinzukommt, sprechen für Altertümlichkeit.

3.

E. Lohmeyer hat eine völlig neue Deutung von Mc 14 9 vorgeschlagen. Zunächst vertritt er die Ansicht, daß ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον nicht von einem planmäßigen Missionswerk spricht, sondern »von der eschatologischen Tatsache der Verkündung vor allen Völkern«, als deren Inhalt er dann freilich »die gesamte Geschichte Jesu in der Fülle aller ihrer einzelnen Ereignisse« nennt. Sodann versteht er die Wendung εἰς μνημόσυνον anders als herkömmlich: er schreibt ihr die Bedeutung zu, die sie an der einzigen Stelle hat, an der sie (außer Mc 14 9 par Mt 26 13) im NT sonst noch vorkommt, nämlich Act 10 4: hier bezeichnet sie das Gedenken Gottes (vgl. 10 31). So kommt er zu folgendem Verständnis von Mc 14 9: »Wie die Gebete der Gläubigen aufsteigen, daß Gott ihrer gedenke, so hier die Verkündigung dessen, was die namenlose Frau an Jesu tat«[15]. Es ist das große Verdienst Lohmeyers, daß er die Bahn frei gemacht hat für ein eschatologisches Verständnis von Mc 14 9. Wir möchten nur meinen, daß man diese Erkenntnis noch konsequenter durchführen muß, als er es tat, und dafür drei Beobtungen geltend machen.

1. Die Wendung לְזִכָּרוֹן, εἰς μνημόσυνον, εἰς ἀνάμνησιν kann in der Tat schon im AT wie in LXX sowohl das menschliche Sich-Erinnern wie das gnädige Gedenken Gottes bezeichnen, d. h. das Gedenken kann je nach dem Zusammenhang auf Erden oder im Himmel stattfinden[16]. Was die nach-alttestamentliche Zeit anlangt, so fehlt hier zwar die Beziehung auf menschliches Sich-Erinnern keineswegs[17], aber die Beziehung auf Gottes Gedenken schiebt sich, namentlich in religiösen Texten, in den Vordergrund. So wird εἰς μνημόσυνον im Sirachbuche[18] und in den neugefundenen Fragmenten des griechischen Henochtextes[19] stets vom Gedenken Gottes gesagt; die gleiche Bedeutung hat die Formel דכיר לטב auf den Stifterinschriften der Synagogen[20]

[15]) a. a. O. S. 295f. [16]) So beziehen sich von den fünf Stellen, an denen ἀνάμνησις in LXX vorkommt (davon viermal: εἰς ἀνάμνησιν), vier (Lev 24 7; Num 10 10; ψ 37 [38] tit.; 69 [70] tit.) auf Gottes Gedenken, nur eine (Sap 16 6) auf menschliches Sich-Erinnern. [17]) z. B. Sap 16 6 (s. vor. Anm.); LXX Esth. passim. [18]) 45 9. 11 (hebr.: לזכרון); 45 16 (לאזכרא); 50 16 (להוכיר). [19]) 99 3 (bis) ed. C. Bonner, The Last Chapters of Enoch in Greek, London 1937. Sonst kommt μνημόσυνον noch 97 7; 103 4 vor, auch hier das Gedenken Gottes bezeichnend. — Im Aramäischen entspricht לדכרן, z. B. Tg. Ps 112 6 (ed. Wilna 1893): לדכרן עלם יהי זכי. [20]) Ich verdanke diesen Hinweis K. Galling (Brief vom 29. 8. 1949). Vgl. die Inschrift auf der Kathedra der Synagoge von Chorazin, die mit den Worten beginnt: דכיר לטב יודן בר ישמעל דעבד הדן סטוה ודרגות (sic!) (»Es werde zum Guten gedacht des Judan bar jischma''el, der die Säule[nhalle] und die Sitzreihen herstellen ließ«), Text nach Galling-Edel-Rapp, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen 1950, S. 82. Weitere Belege bei E. L. Sukenik,

und die entsprechende hebräische Wendung זכור לטוב[21]. Was Mc 14 9 anlangt, so empfiehlt dieser Tatbestand sowie der Vergleich mit Act 10 4. 31, wie Lohmeyer richtig sah, auch hier dieses Verständnis. Nur wird man fragen müssen, ob das Futurum λαληθήσεται dann nicht eschatologisch zu fassen sei, also als einmaliger Vorgang: beim Endgericht wird vor Gottes Thron geltend gemacht, was Menschen »getan« haben (ὃ ἐποίησεν αὕτη). 2. Dem scheint das ὅπου (Mc 14 9) zu widersprechen, das, wenn man es als lokale Partikel faßt (»wo immer«), das λαληθήσεται als wiederholten, sich auf Erden vollziehenden Vorgang zu verstehen zwingt. Aber dieses iterative Verständnis von ὅπου stößt sich mit εἰς ὅλον τὸν κόσμον; denn das ὅλον weist eher auf einen einmaligen Vorgang. Nun aber kann ὅπου auch (analog dem deutschen »wo«[22]) temporale Bedeutung haben (»wenn«), so bei Mc noch 9 18 (auch hier, wie Mc 14 9, mit folgendem ἐάν mit Conj. Aor.)[23] In diesem temporalen Sinn hat sy^{sin} das ὅπου Mc 14 9 verstanden[24] und die Partikel mit kadh wiedergegeben; das ist bisher übersehen worden, weil die Ausgabe des Syrus Sinaiticus von F. C. Burkitt im Gefolge von A. Merx[25] das vom Codex gebotene kadh in kar emendiert hat[26]. 3. Ist man durch diese beiden Beobachtungen auf die Möglichkeit eines eschatologischen Verständnisses von Mc 14 9 verwiesen worden, so wird man weiter fragen müssen, ob nicht das Wort εὐαγγέλιον an unserer Stelle ursprünglich denselben eschatologischen (vorpaulinischen) Sinn hatte wie Apc 14 6f.; hier bezeichnet εὐαγγέλιον αἰώνιον die in der Stunde der Weltvollendung durch Engelmund verkündigte »ewig gültige (unwiderrufliche) (Sieges-) Botschaft« vom Anbruch der ὥρα τῆς κρίσεως, die an »alle Erdbewohner, jedes Volk, jeden Stamm, jede Zunge, jede Nation« — d. h. wie Mc 14 9 εἰς ὅλον τὸν κόσμον — ergeht[27].

Wir werden also auf ein streng eschatologisches Verständnis von Mc 14 9 geführt: »Amen, ich sage euch: wenn (Gottes Engel)[28]

Ancient Synagogues in Palestine and Greece, London 1934, S. 72f. 75f. 82. [21]) Soṭa 9, 15; B. M. 4, 12; B. B. 8, 5; Sanh. 2, 2; b. B. B. 21a; b. Sanh. 13b. Mit Part. Niph.: Grabinschrift in Tarent נזכר צדיק לברכה (J.-B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum, Città del Vaticano 1936, Nr. 629b [S. 448]). [22]) W. Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zum NT[3], Berlin 1937, Sp. 956. [23]) C. H. Bruder, Tamieion[6], Göttingen 1904, S. 615 (der als weitere Beispiele für »ὅπου de tempore« bei Mc noch 6 55. 56 nennt, wo indes die temporale Bedeutung nicht so eindeutig ist). Punktuelle (also nicht iterative) Bedeutung hat ὅπου ἐάν c. Conj. auch Ox. Pap. 484, 20 (138 n. Chr.): Didymos soll vorgeladen werden, damit er erscheine, ὅπου ἐὰν ὁ κράτιστος ἡγεμὼν . . . δικαιοδοτῇ, d. h. zur Verhandlung. [24]) Sy^{cur} deest. [25]) A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. 1. Übersetzung der syrischen . . . Palimpsesthandschrift, Berlin 1897, S. 96. [26]) F. C. Burkitt, Evangelion da-mepharreshe I, Cambridge 1904, S. 228. [27]) Es bestätigt sich hier, daß εἰς ὅλον τὸν κόσμον die Hörer angibt (s. o. Anm. 6). [28]) Zum Passiv κηρυχθῇ s. o. S. 103 und Apc 14 6.

die (Sieges-)Botschaft aller Welt verkündigen wird, dann wird man[29] auch das, was sie getan hat, (vor Gott) sagen, damit er[30] ihrer (gnädig) gedenke[31].«

Für diesen Deutungsvorschlag spricht, daß er dem eschatologischen Charakter entspricht, den die markinischen ἀμήν-Worte im allgemeinen tragen, und daß er einen in Jesu Munde unanfechtbaren Sinn ergibt. Die Konsequenzen sind weittragend: ist das εἰς μνημόσονον Mc 14 9 von Gottes gnädigem Gedenken gesagt, so wird man zu prüfen haben, ob nicht auch das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν der Abendmahlsworte (I Cor 11 24. 25; Lc 22 19) analog zu verstehen ist: »damit Gott meiner gedenke (durch Herbeiführen der Parusie)«, wofür in der Tat schwerwiegende Gründe sprechen[32].

(Abgeschlossen am 20. Oktober 1950.)

Hbr 5 7-10*

Von **Joachim Jeremias**, Göttingen
(Göttingen, Hainholzweg 13)

Die Worte καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (Hbr 5 7) stellen eine alte crux interpretum dar. Denn die Bitte Jesu um Bewahrung vor dem Todesschicksal wurde ja nicht erhört — Hbr 5 7 scheint dagegen zu besagen, daß sie erhört wurde! Der meist beschrittene Ausweg, εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας mit »erhört weg von der Angst« (d. h. in der Weise erhört, daß ihm die Todesangst genommen wurde) zu übersetzen, ist sprachlich anfechtbar[1] und außerdem nur eine Scheinlösung der Schwierigkeit; denn es ist für den Leser ohne erläuternde Bemerkung kaum auf den ersten Blick ersichtlich, daß von einer Erhörung nur mit Einschränkung (Befreiung nicht vom Todesgeschick, sondern nur von der Todesangst) die Rede sein soll. A. v. Harnack hat deshalb, wie man weiß, den kühnen Vorschlag gewagt, den Text durch Einschub eines — nicht bezeugten! — οὐκ vor εἰσακουσθείς das Gegenteil

[29]) Wohl: die Engel Gottes, s. o. S. 102. [30]) εἰς μνημόσυνον αὐτῆς vermeidet den Gottesnamen. [31]) Im Endgericht. [32]) J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu[2], Göttingen 1949, S. 117f.

*) Aus der Festschrift für Walter Bauer zum 75. Geburtstag am 8. August 1952. [1]) F. Blaß-A. Debrunner, Grammatik des NTlichen Griechisch[7], § 211 Anh S. 38: »unmöglich wohl«. Hbr sagt für die Todesfurcht φόβος θανάτου (2 15); εὐλάβεια / εὐλαβεῖσθαι bezeichnet dagegen bei ihm (12 28 11 7) offenbar die Scheu vor Gott. Das wird für 11 7 deutlich, wenn man beachtet, daß πίστει zu κατεσκεύασεν gehört: »Glaubensstark hat Noah, nachdem er Weisung bezüglich der noch nicht sichtbaren Ereignisse (d. h. der Sintflut) erhalten hatte, voll frommer Scheu die Arche gebaut«. In diesem Sinn der Scheu vor Gott (nicht: der Todesfurcht) haben jedenfalls die alten griechischen Ausleger εὐλάβεια Hbr 5 7 verstanden.

aussagen zu lassen: »Er wurde nicht erhört«[2]. Sprachlich stützt er diese Konjektur mit der Begründung, daß καίπερ ὢν υἱός (Hbr 5 8) zum Vorhergehenden gezogen werden müsse, weil καίπερ immer nur Nachsätze einleite[3]. Wenn diese Behauptung zuträfe, so hätte in der Tat v. Harnacks Konjektur eine starke Stütze; denn der Satz: »Er wurde erhört ... obwohl er Sohn war« gibt keinen Sinn. Aber die Behauptung, daß καίπερ immer nur einen Nachsatz einleite, ist unrichtig: allein die Septuaginta bietet eine große Zahl von Beispielen dafür, daß καίπερ einen Vordersatz einleitet[4]. Es besteht also keinerlei Zwang, καίπερ ὢν υἱός — gegen den Sinn — zu εἰσακουσθείς zu ziehen. Damit fällt die sprachliche Begründung für v. Harnacks Konjektur.

Für das Verständnis von Hbr 5 7ff. ist die entscheidende Frage: worum bittet Jesus »mit starkem Geschrei und Tränen«? Einen Anhalt gibt die Partizipialbestimmung: πρὸς τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν

---

[2]) A. v. Harnack, Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1929, S. 62—73. Demgemäß übersetzt v. Harnack: »Christus, der Gebet und Flehen vor den gebracht hat, der ihn vor dem Tode bewahren konnte, und von der Angst weg nicht erhört wurde, obschon er der Sohn war, lernte durch sein Leiden Gehorsam« (S. 71). [3]) In einer Mitteilung an O. Michel vom 28. März 1929 schreibt A. v. Harnack: »Ich bin übrigens geneigt, einen Preis auszusetzen, wenn einer eine Stelle nachweist, in welcher καίπερ einen Vordersatz einleitet und nicht einen Nachsatz« (O. Michel, Der Brief an die Hebräer[8], Göttingen 1949, S. 134 Anm. 5). [4]) Prov 6 8 von der Biene: καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενής, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη (obwohl nur schwach an Kraft, brachte sie es weit durch Ehrung der Weisheit); II Macc 4 34: καίπερ ἐν ὑποψίᾳ κείμενος, ἔπεισεν ἐκ τοῦ ἀσύλου προελθεῖν (obwohl er [Andronikus] verdächtig erschien, gelang es ihm, [Onias] zum Verlassen des Asyls zu bewegen); IV Macc 3 10 von David: ὁ δὲ βασιλεὺς ὡς μάλιστα διψῶν, καίπερ ἀφθόνους ἔχων πηγάς, οὐκ ἠδύνατο δι' αὐτῶν ἰάσασθαι τὴν δίψαν (der König, der aufs höchste von Durst geplagt war, konnte sich, obwohl er wasserreiche Quellen zur Verfügung hatte, doch von ihnen den Durst nicht löschen lassen); 3 15: ὁ δὲ καίπερ τῇ δίψῃ διαπυρούμενος ἐλογίσατο πάνδεινον εἶναι κίνδυνον ψυχῇ λογισθὲν ἰσοδύναμον ποτὸν αἵματι (obwohl er [David] brennende Durstqualen litt, war er doch der Ansicht, daß ein Trunk, der so schwer wie Blut wiege, eine schwere Gefahr für die Seele sei); 4 13: τούτοις ὑπαχθεὶς τοῖς λόγοις Ὀνίας ὁ ἀρχιερεύς, καίπερ ἄλλως εὐλαβηθείς, ... ηὔξατο περὶ αὐτοῦ (durch diese Worte bewogen, entschloß sich der Hohepriester Onias, obwohl er sonst vorsichtig war, ... für ihn [Apollonius] zu beten); 15 24 von der Mutter der sieben Märtyrer: καίπερ ἑπτὰ τέκνων ὁρῶσα ἀπώλειαν καὶ τὴν τῶν στρεβλῶν πολύπλοκον ποικιλίαν, ἁπάσας ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσεν διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν (obwohl sie den Untergang von sieben Kindern mit ansehen mußte und der Folterwerkzeuge vielfältige Menge, mißachtete die edle Mutter sie doch alle infolge ihres Glaubens an Gott). Bei Symmachus kommt καίπερ nur einmal vor, auch bei ihm als Einleitung eines Vordersatzes (Qoh 4 14): ὁ μὲν γὰρ ἐκ φυλακῆς ἐξῆλθε βασιλεῦσαι· ὁ δὲ καίπερ βασιλεὺς γεννηθεὶς ἠπορήθη (denn der eine kam aus dem Gefängnis, um König zu werden, der andere aber, obwohl als König geboren, wurde arm).

ἐκ θανάτου (5 7). Das ist zwar an sich nur eine aus I Sam 2 6 (»Der Herr tötet und macht lebendig«) stammende Umschreibung des Gottesnamens[5], aber diese ist doppelgliedrig: Gott heißt ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι (Jac 4 12; Herm. Mand. XII 6, 3); wenn der Aufruf zum Martyrium Mt 10 28 (par. Lc 12 5) den ersten der zwei Infinitive, Hbr 5 7 den zweiten fortläßt, so zeigen diese Abwandlungen der Formel, daß sie an diesen beiden Stellen nicht floskelhaft, sondern in Bezugnahme auf den Kontext gebraucht wird. Das wird Hbr 5 7 vollends durch ihre Anwendung auf die Lage Jesu (πρὸς τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου) deutlich. Wir haben also in dieser Partizipialbestimmung eine Angabe über den Inhalt des Gebetes Jesu zu sehen. Nun kann aber σῴζειν ἐκ θανάτου zweierlei bedeuten[6]: 1. »vor dem (drohenden) Tode retten«[7] und 2. »aus dem (bereits erfolgten) Tode retten« (vgl. LXX Hos 13 14: ἐκ χειρὸς ᾅδου ῥύσομαι αὐτοὺς καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς)[8]. Es ist nur allzu verständlich, daß man im Blick auf die Anklänge an die Gethsemanegeschichte, die Hbr 5 7 offensichtlich aufweist, immer wieder annahm, daß hier die Bitte um Errettung vor dem drohenden Tode gemeint sei. Aber das εἰσακουσθείς weist eindeutig in die andere Richtung (Bitte um Errettung aus dem erfolgten Tode), zumal Joh 12 27f. 17 5 vgl. 13 31f. zeigt, daß es eine Tradition gab, derzufolge der dem Kreuz entgegengehende Christus nicht um die Errettung vor dem Tode, sondern um die δόξα, d. h. um die Errettung aus dem Tode, gebetet hat. Besonders Joh 12 27f. ist wichtig, weil hier (in Übereinstimmung mit Mc 14 36) die Bitte um Errettung vor dem Tode ausdrücklich widerrufen und (über Mc 14 36 hinaus) durch die Bitte ersetzt wird: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Diese Auffassung der Gethsemanebitte liegt auch, wie das εἰσακουσθείς zeigt, Hbr 5 7 vor. Gegenstand der Bitte Jesu ist also seine Erhöhung. Dafür spricht auch, daß bei diesem Verständnis des Textes die beiden sachlich zusammengehörenden Part. Pass. εἰσακουσθείς (v. 7) und τελειωθείς (v. 9), zu denen sich als drittes noch προσαγορευθείς (v. 10) gesellt, eng zusammenrücken; εἰσακουσθείς wird durch τελειωθείς erläutert: d. h. wir erfahren, daß die Erhörung in der Vollendung, der Krönung mit δόξα und τιμή (Hbr 2 7), bestand[9]. Die Worte καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν

[5]) Vgl. im Hbr noch: 1 3: ἡ μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς; 2 10: δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα; 3 2: ὁ ποιήσας αὐτόν; ferner 5 5 8 1 10 13. 23. 30 11 11b. 27 12 9. 25.
[6]) A. Seeberg, Der Brief an die Hebräer, Leipzig 1912, S. 54; E. Riggenbach, Der Brief an die Hebräer[2. 3], Leipzig-Erlangen 1922, S. 131 f.; O. Michel a. a. O. S. 133.
[7]) So Jac 5 20 (vgl. Tob 14 10 BA, Dan 3 88 LXX), jedoch sagt man meist: ῥύεσθαι ἐκ θανάτου (Esth 4 8 Hi 5 20 33 30 ψ 32 [33] 19 55 [56] 14 Ep Jer 35 II Cor 1 10), auch: ἐξαιρεῖσθαι ἐκ θανάτου (ψ 114 [116] 8). [8]) Mit ῥύεσθαι: Tob 4 10 (vom Jüngsten Gericht). [9]) Ich freue mich, daß O. Michel a. a. O. S. 135. 137 meinem (S. 137 Anm. 1 von ihm mitgeteilten) Vorschlag, εἰσακουσθείς und τελειωθείς

sind dann eine Parenthese, die das Wort εὐλάβεια (= Frömmigkeit) erläutert[10]. Hbr 5 7-10 ist also zu übersetzen: »Er hat in seinen Erdentagen Bitten und Flehen Dem dargebracht, der ihn aus dem Tode erretten konnte, und erhört wegen seiner Frömmigkeit (obwohl Sohn, erlernte er am Leiden den Gehorsam) und zur Vollendung geführt, wurde er allen denen, die ihm gehorchen, der Urheber ewigen Heiles, von Gott feierlich angeredet als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeqs.«

Die Richtigkeit dieser Auffassung des Textes wird durch den Kontext bestätigt. Der Gedankengang von Hbr 5 1-10 wird gewöhnlich so verstanden, daß zunächst in v. 1-4 zwei Merkmale des aaronitischen Hohenpriestertums genannt würden und daß v. 5-10 — und zwar in chiastischer Folge — der Nachweis geführt werde, daß beide Erfordernisse von Christus erfüllt wurden. Nun ist für v. 4-6 ohne weiteres klar, daß hier ein Kennzeichen des Hohenpriestertums genannt (v. 4) und sodann das Zutreffen dieses Erfordernisses auf Christus (v. 5f.) aufgezeigt wird. Aber welches das in v. 1-3 genannte Kennzeichen des Hohenpriestertums und welches seine Entsprechung in v. 7-10 sein soll (die Zugehörigkeit zu den Menschen? die Mitleidsfähigkeit? die Schwäche? das προσφέρειν schlechthin? das προσφέρειν für sich selbst?), darüber gehen die Meinungen weit auseinander[11]. In Wahrheit dürfte diese Frage unbeantwortbar sein, weil die ihr zugrundeliegende Auffassung der Gedankenführung von Hbr 5 1-10 nicht zutrifft. Diese erweist sich an Hand des oben vorgeschlagenen Verständnisses von v. 7 als viel schlichter. Der (nach der letzten Paränese 3 1—4 16) wieder an 2 17f. anknüpfende Fortgang der theologischen Ausführungen in 5 1ff. schildert zunächst den irdischen Hohenpriester, wobei im Blick auf 2 18 und 4 15 seine durch die ἀσθένεια bewirkte Mitleidsfähigkeit hervorgehoben wird. Der Ton der Schilderung liegt auf dem letzten Satz, also auf der Antithese in v. 4: »Und keiner maßt sich selbst die Ehre an, sondern er muß von Gott berufen sein, wie auch Aaron«. Diese Antithese wird v. 5f in Anwendung auf Christus wiederholt — und dann nochmals breiter ausgeführt in v. 7-10. Wie weit Christus davon entfernt war, sich die hohepriesterliche τιμή (vgl. v. 4) und δόξα (vgl. v. 5) eigenmächtig anzueignen, geht daraus hervor, daß er

---

eng zusammenzurücken, zustimmt. Seine Bedenken gegen die dann notwendige Auffassung von καίπερ ὢν υἱός als Vordersatz (S. 137) hoffe ich, durch das oben gegen v. Harnack Gesagte ausgeräumt zu haben.

[10]) Auch sonst finden sich Parenthesen im Hbr, z. B. 7 19a (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος); 7 20b-21 12 17 (da sich αὐτήν am Ende des Verses nach Gen 27 38 LXX auf εὐλογίαν bezieht, muß μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν als Parenthese gefaßt werden).

[11]) M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, Theol. Blätter 21 (1942), Sp. 7f. meinte sogar, in Hbr 5 1-4 sieben Merkmale des Hohenpriesters und in v. 5-10 sieben Entsprechungen auf seiten Christi finden zu können.

die Errettung aus dem Tode, (d. h. die Erhöhung) in andringendem Gebet erfleht hat; Gott war es, der ihn nach Erhörung dieser Bitte feierlich zum Hohenpriester eingesetzt hat (v. 10)[12].

Wir befinden uns, wenn wir Hbr 5 7 richtig interpretiert haben, mit dieser Stelle auf dem Wege von Mc 14 32ff. zu Joh 12 27f. Die starke Betonung der menschlichen Züge in dem Gebet Jesu stellt Hbr 5 7 neben Mc 14, der Inhalt der Bitte dagegen neben Joh 12 28. Die Wandlung des Jesusbildes, die in der Umgestaltung der Gethsemanebitte zum Ausdruck kommt, hat ihre letzte Stufe aber merkwürdigerweise nicht bei Johannes erreicht, wo immerhin das νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται (Joh 12 27a) steht, sondern bereits in der Apostelgeschichte. Die christologische Deutung von Ps 16 8-11 in Act 2 25-31 zeigt Christus als den, dessen Herz im Angesicht des Todes jubelt und dessen Zunge jauchzt (2 26), weil er Gott allezeit als seinen Sachwalter zu seiner Rechten stehen sieht (2 25), der Auferstehung gewiß ist (2 27) und um die Freude vor Gottes Angesicht weiß, zu der die Wege des Lebens führen (2 28). Die menschlichen Züge klingen nur noch in den Worten ἵνα μὴ σαλευθῶ (2 25) leise an. Doch darf man nicht vergessen, daß Act 2 25ff. Auslegung eines vorgegebenen Schriftwortes ist, nicht freie lukanische Formulierung.

(Abgeschlossen am 4. Juli 1952.)

Woher stammt die Vorstellung vom Paradiesapfel?

von Prof. Dr. **Karl Heisig**, Marburg/Lahn, Sybelstr. 2

Jedermann ist die Vorstellung geläufig, daß Eva im Paradiese Adam einen Apfel dargereicht und ihn zu dessen Genuß verführt habe. Bei Goethe spricht die Schöne in der Walpurgisnacht zu Faust:

> Der Äpfelchen begehrt ihr sehr
> und schon vom Paradiese her[1].

Eine moderne Schriftstellerin hat aus dieser Vorstellung sogar den Titel eines Romans geschöpft[2]; und in Österreich werden bekanntlich Tomaten gemeinhin als Paradeisäpfel bezeichnet. Um so erstaunlicher ist es, daß eine so weit verbreitete Vorstellung keinerlei Stütze in der Bibel findet: weder im hebräischen Original noch in der Septuaginta,

[12]) Daß die Gedankenführung in dieser Richtung liegen müsse, erkannten H. v. Soden, Der Hebräerbrief², Freiburg-Leipzig 1892, S. 41; E. Riggenbach a. a. O. S. 130; H. Strathmann, Der Brief an die Hebräer⁵ (NTD), Göttingen 1949, S. 94f.

[1]) Goethe, Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 14 (1887), S. 208, Vers 4132—4133; vgl. auch Werke, Bd. 1 (1887), S. 192, Str. 3. [2]) Jo van Ammers-Küller, De appel en Eva. Amsterdam 1932.

weder in der Vulgata noch in Luthers Übersetzung ist von Äpfeln die Rede; übereinstimmend sprechen vielmehr alle Fassungen des Textes ganz allgemein von den Früchten des Gartens, ohne anzugeben, um was für Früchte es sich gehandelt habe. Wie ist nun diese Vorstellung von den Äpfeln des Paradieses entstanden?

Nach Hesiod gewährte Zeus einem Teil der Helden, die vor Theben und Troja gefallen waren, am äußersten Rande der Erde,

ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκέανον βαθυδίνην

Leben und Wohnsitz. Schon Hesiod gibt an, daß ihnen die nährende Erde dreimal im Jahre honigsüße Früchte spende; er äußert sich jedoch nicht genauer über ihre Art und Beschaffenheit[3]. Auch Strabo verlegt diese Inseln der Seligen an den äußersten Westrand der Erde: ... αἱ τῶν μακάρων δὲ νῆσοι πρὸ τῆς Μαυρουσίας εἰσὶ τῆς ἐσχάτης πρὸς δύσιν ...[4]. Später kommt er in seinem Werke nochmals darauf zurück und erwähnt unter Berufung auf die Fabeleien der Dichter in diesem Zusammenhang ausdrücklich Fahrten zu den goldenen Äpfeln der Hesperiden und den Inseln der Seligen: οἱ μετὰ ταῦτα δὲ ποιηταὶ παραπλήσια θρυλοῦσι, τήν τε ἐπὶ ... τὰ μῆλα τῶν Ἑσπερίδων τὰ χρυσέα ὡσαύτως, καὶ μακάρων τινὰς νήσους κατονομάζοντες ...[5]. Ovid erzählt, wie Perseus, nachdem er die Gorgo erschlagen hatte, in seinem Fluge über die Erde aus Furcht, sich der Nacht anzuvertrauen,

constitit Hesperio, regnis Atlantis, in orbe.

Dort herrscht Atlas als König, durch seinen gewaltigen Wuchs alle Menschen überragend:

ultima tellus
Rege sub hoc et pontus erat ...

Die Natur dieser Gegend schildert der Dichter mit folgenden Worten:

Arboreae frondes auro radiante nitentes
Ex auro ramos, ex auro poma tegebant[6].

Das Wort *poma* bezeichnet zwar im klassischen Latein ganz allgemein Baumfrüchte aller Art; in diesem Zusammenhang aber, der durch eine bestimmte Sagentradition geprägt ist, nimmt es zweifellos die Bedeutungsverengung vorweg, die es später in den romanischen Sprachen durchgemacht hat. Werden die Hesperiden doch stets von den römischen Autoren mit der Vorstellung von den goldenen Äpfeln

[3]) Hesiodos, Erga, erkl. von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf, Berlin 1928, S. 18. [4]) Strabonis Geographica, I, 3; recogn. Augustus Meineke, vol. I, Lipsiae 1852, p. 3. [5]) Ibidem, III, 50; l. c. p. 203. [6]) Met. IV, 621ff.; bes. 628, 632—633, 637—638; ed. Rudolfus Ehwald, ed. maior, Lipsiae 1915, p. 112—113.

verbunden: Vergil erwähnt *Hesperidum mala*[7], und Hyginus bemerkt von Hercules: *Typhonis filium qui mala aurea Hesperidum servare solitus erat, ad montem Atlantem interfecit . . .*[8]. Auch kommt das Wort bei Ovid sonst noch einmal in diesem speziellen Sinne vor:

demptum tenet arbore pomum:
Hesperidas donasse putes

heißt es von König Midas, dem Silenus auf seine Bitte die Gabe verliehen hatte, alles, was er berührte, in Gold zu verwandeln[9]. Das Wort muß daher bei Ovid sicher im Sinne von »Apfel« verstanden werden. Spätantike Überlieferung, die von Diodor[10] und Servius[11] aufgezeichnet worden ist, hat die Hesperiden zu Töchtern des Atlas gemacht und damit die Lokalisierung ihrer Gärten im östlichen Teil des Atlantischen Ozeans endgültig konsolidiert. So konnte schließlich zu Beginn des VI. Jh.s Martianus Capella mit voller Bestimmtheit erklären: *Fortunatas . . . insulas in laeua Mauretaniae constitutas inter meridiem occasumque non dubium est*[12]. Es existierte also eine aus verschiedenen Quellen gespeiste spätantike Überlieferung des Inhalts, daß die Inseln der Seligen am Westrande der damals bekannten Welt liegen, und daß es daselbst Bäume gibt, auf denen goldene Äpfel wachsen. Diese Vorstellung ist auch in das frühe Christentum übergegangen. Der spanische Presbyter Orosius bemerkt in seinem zu Anfang des V. Jh.s abgefaßten Geschichtswerke: *termini Africae ad occidentem idem sunt qui et Europae, id est fauces Gaditani freti. ultimus autem finis eius est mons Athlans et insulae quas Fortunatas uocant*[13]. Und Fulgentius erklärt im VI. Jh.: . . . *et Hercules aurea mala de horto Hesperidum tollit*[14]. Schließlich ist die antike Erzählung von den Äpfeln, die auf den Inseln der Seligen wachsen, mit der biblischen Schilderung des irdischen Paradieses verschmolzen worden; es war dies um so leichter möglich, als eine Stelle der Genesis (3 24) ebenfalls den Garten Eden in den Westen verlegt[15]. Das antike Sagengut konnte ohne jede Schwierigkeit rezipiert werden, wenn es als göttliche Uroffenbarung interpretiert wurde, die auch den Heiden

---

[7]) Eclogae VI, 61; in: P. Vergilii Maronis opera, iterum rec. Otto Ribbeck, vol. I, Lipsiae 1894, p. 33. [8]) Hygini Fabulae ed. Bernardus Bunte, Lipsia 1856, p. 55; vgl. p. 118. [9]) Met. XI, 113—114; l. c. p. 327. [10]) Diodori bibliotheca historica, IV, 27; rec. Fridericus Vogel, vol. I, Lipsiae 1888, p. 438. [11]) Servii Grammatici . . . in Vergilii carmina commentarii rec. Georgius Thilo et Hermannus Hagen, vol. I, Lipsiae 1881, p. 552. [12]) Martianus Capella, ed. Adolfus Dick, Lipsiae 1925, p. 349. [13]) Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII ex recensione Caroli Zangemeister, Lipsiae 1889, p. 5. [14]) Fabii Planciadis Fulgentii opera rec. Rudolfus Helm, Lipsiae 1898, p. 97, 12. [15]) Hermann Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen (das erste Buch Mosis), 2. Aufl. (Die Schriften des Alten Testaments, Abt. 1, Bd. 1), Göttingen 1921, S. 58.

zuteil geworden sei[16]; und von dieser Möglichkeit haben mittelalterliche Denker immer wieder Gebrauch gemacht. Auf diese Weise hat etwa Dante einmal die Schilderung des goldenen Zeitalters, die ihm zweifellos aus Ovid[17] bekannt war, mit der biblischen Erzählung vom Garten Eden in eins gesetzt:

Quelli ch'anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro[18].

Daß eine solche Beziehung ebenfalls zwischen den Inseln der Seligen und dem irdischen Paradiese hergestellt worden ist, wird durch das Zeugnis von Hrabanus Maurus unwiderleglich erwiesen, der ausdrücklich auf eine ältere Überlieferung Bezug nimmt. Auch er verlegt die Inseln der Seligen an die Säulen des Hercules, also an die Meerenge von Gibraltar, und bemerkt dann: *Fortunatae insulae vocabulo suo significant omnia fere bona, quasi felices et beatae fructuum ubertate. Suapte enim natura pretiosarum poma silvarum parturiunt, fortuitis vitibus juga collium vestiuntur, ad herbarum vicem messis et olus vulgo est. Unde gentilium error et saecularium carmina poetarum propter soli fecunditatem easdem esse paradisum putaverunt*[19]. Angesichts der ausdrücklichen Anspielung auf heidnische Irrlehren wird auch hier bei dem Ausdruck *poma* an die Apfelbäume der Hesperiden zu denken sein, die goldene Früchte tragen; auch das Epitheton *pretiosarum* weist in diese Richtung. Die Dichter der karolingischen Renaissance hatten sich mit Erfolg bemüht, sich eine vertiefte Kenntnis der griechisch-römischen Mythologie anzueignen, und zunächst unbefangen heidnische Begriffe gebraucht, um christliche Gehalte auszudrücken. So erklärt etwa Florus von Lyon in einem an Bischof Moduin gerichteten Gedicht, er vermöge nicht, dessen hervorragende Verdienste gebührend zu würdigen; nur Gott sei dazu imstande:

Ille tuis, inquam, meritis condigna referre
Praevalet ac frugem centiplicare tuam,
Ut quod nunc largo dispergis semine terris,
Largius Elysia tunc regione metas[20].

Aber was am Anfang lediglich Bild und Gleichnis, bloße Einkleidung der Gedanken gewesen war, das verfehlte auf die Dauer nicht, auf die gemeinten christlichen Gehalte selbst eine umbildende

[16]) Vgl. Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Krailing vor München 1950, S. 390—392. [17]) Met. I, 89ff.; l. c. p. 4. [18]) Purg. XXVIII, 139—142; in: Le Opere di Dante. Testo critico della Società Dantesca Italiana a cura di M. Barbi — E. G. Parodi — F. Pellegrini [u. a.], Firenze 1921, p. 699. [19]) Migne, Patrologia, ser. lat. tomus 111, Parisiis 1864, col. 354, D; Sperrungen von mir. [20]) Poetae latini aevi Carolini, rec. Ernestus Duemmler, tomus II, Berolini 1884, p. 555, v. 23—26.

Wirkung auszuüben. In seinem Lobgedicht auf die Mäßigkeit sagt Milo von Adam:

Punicei post haec captus dulcedine pomi,
Dum nimis indulget seductae mollior Evae,
Elisiis fugiens, peregrinus et exul, ab oris
Milibus annorum flevit sub Tartara quinque[21].

Hier wird bereits ein tiefergehender Einfluß antiker Mythologie auf die christliche Vorstellungswelt spürbar. Ovid erzählt von der durch Pluto geraubten Proserpina:

cultis dum simplex errat in hortis,
Puniceum curva decerpserat arbore pomum
Sumptaque pallenti septem de cortice grana
Presserat ore suo[22].

Der christliche Dichter ist, wie aus seiner bewußten Nachahmung der heidnischen Vorlage zu ersehen ist, hier so weit gegangen, das Verhalten Proserpinas und Evas implicite zu parallelisieren: Wie Proserpina, im Garten umhergehend, durch den Genuß einiger Kerne eines Granatapfels des Rechts verlustig gegangen ist, das ganze Jahr im Olymp im Kreise der Götter zu verweilen, so hat auch Eva im Garten Eden sich durch den Genuß der verbotenen Frucht selbst der Möglichkeit beraubt, weiterhin im Paradiese zu verbleiben. Andere Dichter der gleichen Epoche lassen nicht minder deutlich die Impulse erkennen, die sie aus der Gedankenwelt der wiederentdeckten Antike empfangen haben. So legt Audrad Gott dem Herrn folgende an den Menschen im Paradiese gerichtete Worte in den Mund:

Quod si de vetita gustaveris arbore malum,
Continuo mortalis eris, captivus et ibis
Fonsque tibi vitae claudetur cum paradiso[23].

Mico dichtet Verse, die offenbar als erläuternde Unterschrift unter ein Gemälde gedacht sind:

Hic Evam loquitur serpens, ad coniugem Adae
Sumeret ut malum a domino vetitum[24].

Milo preist Maria als diejenige, die das Verschulden Evas wieder gutgemacht habe:

Tu portas paradisi aperis, quas clauserat Eva,
Loetiferum vetita dum carpit ab arbore malum[25].

---

[21]) Poetae latini aevi Carolini, tomus III, rec. Ludovicus Traube, Berolini 1892—1896, p. 619, v. 131—134. [22]) Met. V, 536—538; l. c. p. 143. [23]) Poetae latini aevi Carolini, tomus III, p. 77, v. 169—171; vgl. ibidem, p. 78, v. 184. [24]) Ibidem, p. 359, Nr. CLIV; hinter ad ist wohl kein Komma zu setzen, und statt coniugis ist wohl coniugem zu lesen. [25]) Ibidem, p. 645, v. 13—14.

Die Vorstellung vom Paradiesapfel war also bereits der karolingischen Epoche wohlbekannt. John Milton hat einmal die Vegetation des irdischen Paradieses mit folgenden Worten beschrieben:

> Groves whose rich trees wept odorous gums and balm;
> Others whose fruit, burnished with golden rind,
> Hung amiable — Hesperian fables true,
> If true, here only — and of delicious taste[26].

Zwar ist hier nicht ausdrücklich von Äpfeln die Rede; aber an einer anderen Stelle des gleichen Werkes erzählt die Schlange, sie habe von diesen verbotenen Früchten gekostet:

> To satisfy the sharp desire I had
> Of tasting these fair apples, I resolved
> Not to defer ...[27].

Der englische Dichter hat also noch im XVII. Jh. den Zusammenhang dieser Vorstellung mit der antiken Mythologie wenigstens dunkel geahnt.

Der entscheidende Anstoß zur Verbreitung dieser Vorstellung aber ist wohl von der Artuslegende ausgegangen. Galfred von Monmouth berichtet in seiner um 1135 abgefaßten fabulösen Historia regum Britanniae, König Artus sei, nachdem er im Kampfe mit seinem Nebenbuhler Modred tödlich verwundet worden sei, *in insulam Avallonis* entrückt worden[28]. Die Insel trägt einen keltischen Namen — bret. *avall*, corn. *aval* bedeutet Apfel[29] —, aber ihre geographische Lage und ihre Vegetation werden vom Dichter in seiner Vita Merlini völlig mit antiken Farben ausgemalt. Sie liegt bei Gades, also am westlichen Eingang der Straße von Gibraltar, und wird von ihm folgendermaßen geschildert:

> Insula Pomorum, quae Fortunata vocatur,
> Ex re nomen habet quia per se singula profert.
> Non opus est illi sulcantibus arva colonis:
> Omnis abest cultus, nisi quem natura ministrat.
> Ultro fecundas segetes producit et uvas
> Nataque poma suis praetenso germine silvis[30].

Zwar betrifft diese Schilderung die Zeit nach dem Ende des irdischen Daseins; aber solche Vorstellungen von einem friedvoll-glück-

[26]) Paradise Lost, book IV, v. 248—251; in: The poetical works of John Milton, with introd. by David Masson, London 1911, p. 106. [27]) Ibidem, book IX, 584—586; l. c. p. 207. Sperrungen sämtlich von mir. [28]) Edmond Faral, La légende Arthurienne, tome III, Paris 1929, p. 278. [29]) Alfred Holder, Alt-celtischer Sprachschatz, Bd. 1, Leipzig 1896, Sp. 5, s. v. *ab-állo-s. Vgl. auch Friedrich Kluge/Alfred Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15. völlig neubearb. Aufl., Berlin 1951, S. 28, s. v. Apfel. [30]) Edmond Faral, La légende Arthurienne, tome III, p. 334, v. 908—913.

lichen Zustand des Menschengeschlechts pflegen sich entweder an den Urzustand oder die Endphase des menschlichen Lebens zu knüpfen; und es ist bezeichnend, daß die eine ohne weiteres für die andere eintreten kann, weil beide so nahe miteinander verwandt sind, daß sie sich eigentlich nur im Zeitpunkt unterscheiden. So ist etwa für Homer das Elysium ein Ort, an den die Lieblinge der Götter ohne besondere Verdienste nach ihrem Tode entrückt werden[31]; der späte Neuplatoniker Macrobius aber betrachtet es als den Aufenthaltsort der präexistenten reinen Seelen: *de his campis anima, cum in corpus emittitur, per tres elementorum ordines trina morte ad corpus usque descendit*[32]. Und wie die antike Vorstellung von den Inseln der Seligen, die sich auf das Leben nach dem Tode bezieht, zur Ausschmückung der biblischen Erzählung von dem irdischen Paradiese herangezogen wurde, das am Beginn der Menschlichkeitsentwicklung steht, so konnte auch die Schilderung der Apfelinsel die antiken Reminiszenzen bestätigen und verstärken, mit denen bereits eine frühere Epoche das biblische Bild von den Anfängen des Menschengeschlechts bereichert hatte. Diese Vorstellung von den Inseln der Seligen war bis in die späte Renaissance hinein lebendig: Als Rinaldo — so erzählt Tasso in seinem »Befreiten Jerusalem« — von Armida entführt worden ist, machen sich auf Geheiß von Gottfried von Bouillon einige seiner Gefährten auf, um ihn zu suchen und zu befreien, da er für die Eroberung von Jerusalem unentbehrlich ist. Sie erfahren von einem ihnen wohlgesinnten Zauberer in Ascalon, daß Rinaldo sich auf einer im fernen Ozean gelegenen Insel befinde:

> Un'isoletta la qual nome prende
> con le vicine da la Fortuna[33].

Tasso hat freilich, wie es scheint, in der übersteigerten religiösen Gewissensangst, die seine seelische Entwicklung in seinen letzten Lebensjahren kennzeichnet[34], dieses antike Kolorit später als heidnisch und damit als verwerflich empfunden. In der umgearbeiteten Fassung seines Werkes, das den Forderungen der strengsten Orthodoxie angepaßt worden ist, hat er nämlich diese Einzelheit ausgemerzt und durch das Motiv ersetzt, daß Armida Rinaldo in einem Palast in der Nähe eines Sees gefangen halte[35]. Aber die einmal vollzogene Assoziation und Verschmelzung antiken und biblischen Gedankenguts hatte sich inzwischen nicht zuletzt infolge der allgemeinen Beliebt-

[31]) Od. IV, 561—569. [32]) Macrobius, recogn. Franciscus Eyssenhardt, Lipsiae 1868, p. 518. [33]) Torquato Tasso, Gerusalemme liberata, XIV, 70; vgl. XV, 37; a cura di Luigi Bonfigli, Bari 1930, p. 332; 344. [34]) Vgl. Ulrich Leo, Torquato Tasso. Studien zur Vorgeschichte des Secentismo. Bern (1951), S. 15—16; 50—52; 180. [35]) Torquato Tasso, La Gerusalemme conquistata, XII, 73; a cura di Luigi Bonfigli, vol. I, Bari 1934, p. 321.

heit, deren sich die Artussagen erfreuten, in dem allgemeinen Bewußtsein so weit verfestigt, daß sie auch durch diesen formellen Widerruf nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte; und der zuverlässigste Gewährsmann für diese Verschmelzung ist kein anderer als — Hrabanus Maurus selbst!

In seiner Beschreibung des irdischen Paradieses sagt Hrabanus einmal: *Est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus, habens etiam et lignum vitae: non frigus, non aestus, sed perpetua veris temperies . . .*[36]. In der Genesis ist die Besonderheit, daß in Paradiese ewiger Frühling herrsche, mit keinem Worte erwähnt. Wohl aber sagt Ovid in seiner Schilderung des goldenen Zeitalters:

Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores[37].

Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß Hrabanus seine Beschreibung des irdischen Paradieses mit Einzelzügen ausgeschmückt hat, die aus der griechisch-römischen Mythologie übernommen sind. So ist er ohne sein Wissen und wider seinen Willen eben jener antiken Tradition verpflichtet, die er bekämpft.

(Abgeschlossen am 9. Nov. 1952.)

Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung

Von **Johannes Leipoldt**
([10b] Oberholz b. Leipzig Post Großpösna- Leipzig C 2 Land)

Im Morgenlande herrscht die Vorstellung: heilige Texte seien von der Gottheit selbst geschrieben oder diktiert. (Die Menschen der alten Welt sind gewohnt, wenn sie Bücher verfassen, zu diktieren, wie schon der Prophet Jeremia [36, 4]; wir kennen aber einzelne Fälle, in denen der Urheber selbst schreibt, wie der Philosoph Plotin [Porphyrios Leb. Plot. 8 Anf.]; Quintilian widerrät sogar das Diktieren: es gefährde die Schönheit des Ausdrucks [X 3, 18ff.]).

In Ägypten können wir am weitesten zurückblicken. Hier gilt der Gott Thot als Erfinder der Schrift, deshalb auch als Schreiber der Götter wie als Gott der Schreiber[1]. Bekannt sind die Bilder zum 125. Kapitel des Totenbuches, aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend: in der jenseitigen Welt wird das Herz des Verstorbenen in

[36]) Migne, Patrologia, ser. lat. tomus 111, col. 334, A. [37]) Met. I, 107—108; l. c. p. 4.

[1]) Was ich über Ägypten ausführe, wurde nach einer für mich gewinnbringenden Besprechung mit Siegfried Morenz formuliert.

Gegenwart des Osiris gewogen; Thot zeichnet sofort das Ergebnis auf. So gilt Thot auch als Verfasser vieler heiliger Schriften, mindestens etwa seit dem Jahre 2000. Wir hören beispielshalber von einer »Schrift, die Thot gab«, oder von einer »Schrift von Gottesworten, die Thot selbst gemacht hat«. Der Glaube an den göttlichen Schreiber bezieht sich natürlich nur auf die angenommene Urschrift: die irdischen »Abschriften« besorgen »Schreiber der heiligen Bücher« im »Lebenshause«.[2] Vorstellungen der Art sind noch im griechisch-römischen Ägypten lebendig. Aus Thot wird Hermes. Ein Papyrus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts redet von einem heiligen Imhôtep-Buche, dessen Urheber anscheinend der Gott selbst ist (P. Oxy. 1381). Und von der Mönchsregel, die der christliche Ägypter Pachôm schafft, heißt es: ein Engel habe sie vom Himmel herabgebracht: der Engel »gibt ihm eine eherne Tafel, worauf geschrieben steht, wie folgt« usw. (Palladios Gesch. f. Laus. 32 Anf.).

Einen verwandten Tatbestand finden wir im AT: liegt Abhängigkeit von Ägypten vor? Bei der Mitteilung der zehn Bundesworte berichtet der Jahwist: »Jahwe sprach zu Moses: Schreibe dir diese Worte auf«; Jahwe diktiert also (Ex 34 27 f.). In der Erzählung des Elohisten bestellt Jahwe den Moses auf einen Berg, »damit ich dir die Steintafeln mit dem Gesetze und den Geboten gebe, die ich aufgeschrieben habe« (24 12). Das bezieht sich auf das sog. Bundesbuch: es ist von Jahwe selbst geschrieben. Noch deutlicher sind zwei Stellen, die wohl auch dem Elohisten zuzuteilen sind. Jahwe übergibt dem Mose die zwei Gesetzestafeln, »steinerne Tafeln, vom Finger Gottes beschrieben« (31 18). »Es waren die Tafeln von Gott angefertigt, und die Schrift war Gottesschrift, in die Tafeln eingegraben« (32 16; eine ähnliche Vorstellung hegt wohl der Künstler des bekannten Chammurapi-Denkmals: er zeigt den König vor dem Sonnengotte, obwohl es weltliches Recht ist, das unter dem Bilde folgt). Später ist dem Juden eine Gottesvorstellung peinlich, die sich das höchste Wesen allzu menschlich denkt. Wie in anderen Fällen, wird deshalb ein Engel als Mittler zwischen Gott und Welt eingeschoben. Der »Engel des Angesichts«, der Gott besonders nahe steht, diktiert dem Moses oder schreibt für ihn (Jubil. 2 1 und 1 27 usw., um 100 v. Chr.). Im äthiopischen Henochbuche schreibt einmal der Engel Uriel (33 4; anders 33 3 usw.). Im Johannesbuche der Mandäer, hinter dem auch jüdische Überlieferungen stehen, wird noch in später Zeit ein Zusammenhang mit Ägypten deutlich: hier scheint der ägyptische Gott Thot Verfasser des Gesetzes[3]. Wenn die Rabbinen das Gesetz bereits vor Entstehung der

[2]) Patrick Boylan, Thoth the Hermes of Egypt 1922, S. 88ff., besonders S. 92ff. Vom »Lebenshause« handelte zuletzt Aksel Volten, Demotische Traumdeutung: Analecta Aegyptiaca III, 1942, S. 17ff. [3]) Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer (1915) S. 81; anders S. 192.

Welt vorhanden sein lassen, so glauben sie wohl an eine himmlische Urschrift. Das Gesetz gilt ihnen als der Bauplan, nach dem Gott Himmel und Erde schuf[4].

An dieser Stelle wird eine Verbindung des Islâms mit dem Judentume greifbar. Mohammed sagt im Korâne: »Siehe, es ist wahrlich ein edler Korân in einem verborgenen Buche — nur die Reinen (die Engel) sollen ihn berühren — eine Hinabsendung (Offenbarung) vom Herrn der Welten: wollt ihr denn diese Kunde verschmähen?« (56 76ff.)[5]. Worauf hier angespielt wird, machen andere Korânzeilen und sonstige Überlieferungen deutlicher. Das verborgene Buch, der Urkorân Gottes, »die Mutter der Schrift«, wird im Paradiese aufbewahrt, wie die Urkaaba (43 3; anders 3 5). Neben dem Urkoräne liegt die Rohrfeder, die auf die Tafel schreibt (96 4f.; vgl. vielleicht Abôth 5 6). Mohammeds Korân entspricht übrigens nicht genau dem himmlischen. Der Prophet kann nur kundtun, was Gott ihm aus dem himmlischen Buche auswählt (75 18 87 6). Der irdische Korân ist kleiner als der himmlische (18 26)[6]. Es scheint auch, daß das himmlische Buch nicht in arabischer Sprache verfaßt ist (43 2). Mohammed empfindet freilich eine ähnliche Hemmung wie das Judentum. Er scheut sich, Gott gar zu menschlich vorzustellen. Deshalb nimmt er an, er höre nicht Gottes eigene Stimme, sondern einen Geist oder Engel (2 91 26 193). Im jüdischen Jubiläenbuche spielt ein Engel eine verwandte Rolle. Noch genauer entspricht dem Gedanken Mohammeds die rabbinische Lehre vom göttlichen Widerhall (בת קול): der Begnadete, der eine Himmelsstimme vernimmt, hört nicht Gottes eigenes Wort, sondern einen Widerhall dieses Wortes, den Engel vermitteln. Gelegentlich versucht, nach Mohammeds eigener Angabe, der Satan, den Korân zu verfälschen, erzielt aber höchstens einen Augenblickserfolg: »Nicht entsandten wir vor dir einen Gesandten oder Propheten, dem nicht, wenn er vorlas, der Satan in seine Lesung (Falsches) warf; aber Allah vernichtet des Satans Einstreuungen« (22 51; vgl. 16 100).

[4]) Bar 4 1; Aboth 3 14 (18), ein Spruch Akibas; ebenda 6 10 (11) mit Schriftbeweis aus Sprüche 8 22; bab. Pesachim 54a (Baraitha) usw.; vielleicht auch Philon über die Weltschöpfung § 3 (I S. 1 Cohn-Wendland); besonders anschaulich Midr. Rabba zur Gen., Anfang. Das Bild vom Bauplane wesentlich vorsichtiger bei Philon Weltschöpfung § 19 (I S. 6 C.-W.). — Anders Aboth 5 6; aber auch hier wird die Schrift schon am Vorabend des ersten Sabbats vorbereitet und teilweise ins Dasein gerufen. — Im äth. Hen. 81 1 zeigt Uriel dem Henoch himmlische Tafeln und läßt sie ihn lesen (vgl. 81 2ff. und 82 1). Solche Tafeln kennt auch das Jubiläenbuch (z. B. 16 28 und 32 21); es weiß aber auch von Aufzeichnungen der Erzväter (z. B. 39 6; 45 16; andere meinen, Abraham kannte »ohne Niederschrift das Gesetz«, syr. Bar.-Offb. 57 2). [5]) Hier und im folgenden benutze ich dankbar die Zusammenstellungen von Frants Buhl: Handwörterbuch des Islâm 1941, S. 348ff. [6]) Das dürfte seine Analogie in den »himmlischen Tafeln« der Juden haben.

Deutlich ist hier die Vorstellung von dem Gottesbuche, in dem ein Fremder Zusätze oder Änderungen anbringen möchte. Strenge Anschaulichkeit finden wir besonders dort, wo die Theologen zweifeln, ob die Vokalzeichen zur Offenbarung gehören. Gewiß kann Allah nicht ohne Vokale reden. Aber ein Buch mit Vokalen können sich die älteren Araber nicht denken. Hier nimmt der Islâm eine christliche Fragestellung vorweg, die allerdings teilweise anders begründet ist.

Im übrigen übt diese ganze morgenländische Vorstellungsreihe auf das Christentum nur in seltenen Fällen eine Wirkung aus: in einzelnen Erlebnissen des Sehers Johannes, der ja öfters unter jüdischen Einflüssen steht (1 19 5 1); in der erwähnten Legende, die den Mönchsvater Pachôm verherrlicht; auch auf den Denkmälern, die uns zeigen, wie Jesus dem Petrus das Gesetzbuch überreicht und der Jünger es mit verhüllten Händen entgegenimmt.

Der Grieche hat frühzeitig Bedenken dagegen, den Ursprung heiliger Bücher mit einer frommen Sage zu erklären. Zwar fehlt es nicht ganz an Belegen, die an Ägypten und das AT erinnern. Man denke an die wunderbare Auffindung der Mysterienordnung von Andania (Paus. IV 26, 7f.)! Aber das sind Ausnahmen. Der Grieche zieht eine Auffassung vor, die der Geistigkeit Gottes gerecht wird und zugleich die Besonderheit des menschlichen Seelenlebens berücksichtigt: er glaubt, daß die Gottheit ihre Offenbarungen auserwählten Menschen eingebe (inspiriere).

Die Vorstellung von einer göttlichen Eingebung fehlt auch im Morgenlande nicht. Zwar in Ägypten ist sie selten (gelegentlich werden die heiligen Bücher als *bꜣw rꜥ* »Seelen des Sonnengottes Rê" bezeichnet[7]). Aber das AT bringt reicheren Stoff. Ich denke dabei weniger an die Verzückten, die Propheten im alten Sinne des Wortes: sie stammeln Laute und Silben, die niemand versteht, und genießen keine besondere Achtung; anerkannte Träger der Offenbarung sind sie kaum (siehe z. B. I Sam 10 10ff.). Aber die Weisungen der Priester (תורות) und die Sprüche der Propheten (im späteren Sinne) gelten als Gottes Worte. Die ersteren mögen zunächst durch ein Los vermittelt sein, also auf äußerliche Weise, auf magischem Wege. Doch die Prophetensprüche werden auf eine Eingebung Gottes zurückgeführt. Der Prophet hat Jahwe gesehen und vor allem gehört; nun gibt er seinen Eindruck genauestens wieder. Die Texte reden gern davon: Gottes Geist ruhe auf den betreffenden Menschen. So spricht Jahwe zu Moses: »Ich will etwas von dem Geiste, der auf dir ruht, wegnehmen und auf die Ältesten und Aufseher des Volkes kommen lassen« (Num 11 17; vgl. 11 27). Auch in Josua wohnt der Geist (Num 27 18 Deut 34 9). Elisa erbittet sich

[7]) Heinrich Brugsch, Sieben Jahre der Hungersnot 1891 Z. V. Vgl. Volten a. a. O. S. 21.

zwei Drittel von dem Geiste, den Elias besaß, und wird erhört (II Reg 2 9. 15). Hosea wird von seinen Gegnern »Mann des Geistes« (איש הרוח) genannt: das ist ernst gemeint; in diesem Ausdrucke liegt an sich noch nicht Tadel oder Beleidigung (Hos 9 7). Auch ein Handwerker kann vom Gottesgeiste geleitet werden: das befähigt ihn, Kunstwerke für die Stiftshütte zu schaffen (so die Priesterschrift Exod 31 2ff. 35 31). Noch allgemeiner urteilt das Hiobbuch: »Der Geist ist es, der die Menschen erleuchtet, und der Odem des Allmächtigen ist es, der sie verständig macht« (32 8). In der Zukunft erwartet man Geistesbesitz vor allem bei dem Messias (Jes 11 2) und den Menschen der messianischen Zeit (Joel 3 1f.). Bezeichnend ist die Bileam-Geschichte: Jahwe kann durch innere Einwirkung auch einen Feind Israels zwingen, ihm zu gehorchen. »Als Bileam seine Augen aufhob und Israel nach Stämmen gelagert sah, kam ein Gottesgeist über ihn, und er hob seinen Spruch an und sagte: So spricht, der Gottesworte vernimmt und des Höchsten Gedanken kennt« usw. (Num 24 2ff.). Doch ist derartigen Vorstellungen im AT eine bestimmte Schranke gesetzt. Auf die Entstehung heiliger Schriften (etwa des Deuteronomiums) werden sie nicht angewandt. Und wo das Innenleben der Geistesträger erwähnt ist, fehlt die letzte Anschaulichkeit. Wohl hören wir, wie Gottes Geist über den Menschen kommt und ihn nötigt. Aber es fehlt der Begriff der Doppelpersönlichkeit, der hier wesentlich ist. Es wird nicht scharf herausgestellt, daß aus dem Propheten sowohl das Ich Gottes wie das Ich des Menschen herausprechen kann. Die Bileam-Geschichte kommt diesem Ziele nahe, ohne es doch zu erreichen: »Wie soll ich fluchen, dem Gott nicht flucht?« (Num 23 8; vgl. 22 38 23 12. 26 24 13). Sonst ist wohl nur ein Spruch Jesajas in Betracht zu ziehen: »So sprach der Herr zu mir: Auf, bestelle den Späher! Was er sieht, soll er melden; und sieht er Berittene, Gespanne von Rossen, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, so soll er aufhorchen, gespannt aufhorchen«. Wahrscheinlich ist unter dem Späher der Gottesgeist zu verstehen (21 6; ob 28 10f. und Sach 1 9 hierher gehören, ist zweifelhaft).

In Griechenland wird der Glaube an die göttliche Eingebung kräftiger und folgerichtiger ausgebildet; vor allem unter der Herrschaft der dionysischen Frömmigkeit. Die Bakchai des Euripides werden 406 v. Chr. uraufgeführt. Hier wird nicht nur mit einem bekannten Bilde die Unwiderstehlichkeit des Geistes hervorgehoben: »Ich würde dem Dionysos lieber opfern, als zornig seiner Peitsche widerstreben, ein Sterblicher wider den Gott«:

θύοιμ' ἂν αὐτῶι μᾶλλον ἢ θυμούμενος
πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῶι.

Darüber hinaus sucht der Dichter die seelische Haltung des weissagenden Menschen zu erfassen, indem er urteilt: »Wenn der ganze Gott in den Körper eingegangen ist, läßt er die Verzückten die Zukunft voraussagen«:

ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.

An einer dritten Stelle ist von einer Gefangenschaft (κατέχεσθαι) der Gläubigen gesprochen: sie sind gezwungen zum Dienste ihres Gottes (794f.; 300f.; 1124; vgl. Hippolytos 140).

Diese Sätze haben zunächst im Bereiche des Dionysos Geltung. Aber bald nach Euripides werden sie von Platon weitergeführt und verallgemeinert. Der Philosoph spricht im Phaidros über den göttlichen Wahnsinn oder die Verzückung, die μανία (244/5 und 265)[8]. Der Wahnsinn ist nicht einfach ein Übel, sondern eine göttliche Gabe. Durch ihn treten die höchsten Werte in Erscheinung. Die Prophetin in Delphoi, die Priesterinnen in Dodona schenkten den Hellenen im Wahnsinne viel Schönes, bei klarem Verstande wenig oder nichts. Dasselbe gilt von den Sibyllen. Auch die Dichter schaffen ihre Werke im Wahnsinne, mit Hilfe der Musen. Ebenso ist die Liebe ein Wahnsinn, von Eros und Aphrodite hervorgerufen. Diese Sätze Platons wenden den Begriff der Verzückung auf Gebiete an, die nicht dem Gottesdienste angehören. Zugleich wird, bei der Erwähnung der Dichter, derselbe Begriff benutzt, um die Entstehung eines Schriftwerkes zu klären. Beides ist in der griechischen Welt nicht ganz unvorbereitet. Homer und Hesiod rufen zu Beginn ihrer Werke die Muse oder die Musen an. Es fragt sich, wie die Gottheit dabei vorgestellt ist: liest sie dem Dichter ein fertiges Buch vor oder befruchtet sie innerlich den Geist des Menschen? Bei Hesiod liegt zweifellos der Gedanke an eine göttliche Eingebung vor (Theog. 31f.: »sie hauchten göttliche Töne mir ein, daß ich die Vorzeit könnte besingen und Zukunft« ἐνέπνευσαν δέ μ' ἀοιδὴν θέσπιν usw.). Deutlicher äußert sich Demokrit: »Was immer ein Dichter vom Gotte und dem heiligen Geiste getrieben schreibt (μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος), das ist gewiß schön« (H. Diels, Die Fragm. der Vorsokr.[3] II, 1912, S. 66, Nr. 18). Dennoch bringt Platon ein Neues. Von seiner Weltanschauung aus erklärt er den Tatbestand durch folgende Annahme: mancher, der auf Erden Schönes bemerkt, erinnert sich der wahren Schönheit und strebt zu ihr empor; das nennen dann die Menschen Besessenheit, Wahnsinn (Phaidros 249/50). Die seelische Lage des Verzückten stellt Platon (oder einer seiner Schüler) im Ion am schärfsten heraus: der Dichter ist des Gottes voll (ἔνθεος), gerät außer sich (ist ἔκφρων), und sein Geist (νοῦς) ist nicht mehr in ihm (534b). Damit

[8]) Hans Leisegang, Der heilige Geist I 1, 1919, S. 126ff.

ist der Begriff der Doppelpersönlichkeit erreicht. Die Vorstellung der Ekstase (ἔκστασις) im genauen Sinne ist erarbeitet: es wird ein Zustand beschrieben, in dem der menschliche Körper als Gottes Wohnung dient und alles eigene Bewußtsein verschwand; so können niemals die beiden Ich gleichzeitig bewußt werden. Damit ist in Formeln gefaßt, was Euripides im Geiste schaute. (Man könnte einen inneren Widerspruch bei Platon annehmen, weil er auf der einen Seite die Dichtung für göttlich erklärt, auf der anderen die Erfindung der Schrift verlästert: alles Schreiben verführe dazu, das Gedächtnis zu vernachlässigen und Scheinweisheit zu gewinnen: »die Schrift ist gefährlich«, Phaidros 274ff.[9]. Aber wenn Platon von den Kunstwerken Homers und anderer redet, denkt er mindestens zunächst nicht an eine Buchrolle, sondern an freien Vortrag).

Was Platon über die göttliche Eingebung verkündet, geht dem Griechentume nicht wieder verloren. Ich bringe zwei Zeugnisse aus dem Ende der Entwickelung. Heliodor, der Romandichter, urteilt über einen Mann, der gut von Delphoi zu erzählen weiß: er habe einen göttlichen Hauch (ἐπίπνοια) aus Delphoi verspürt (II 26)[10]. Porphyrios bemerkt in seinem Leben Plotins: bei Dichtern, Denkern und Mysterienpriestern (Hierophanten) finde sich der Zustand der wirklichen Gottesfülle, des ἐνθουσιασμός (15 Anf.; das Wort ἐ. ist von ἔνθεος abzuleiten).

Gelegentlich treffen wir sogar die Vorstellung: eine große Schar von Menschen könne von der Gottheit gleichzeitig ergriffen werden. In Magnesia am Maiandros ist einmal »das ganze Volk der Stadt vom göttlichen Hauche (ἐπίπνοια) und von der Verzückung« (παράστασις) erfaßt; in diesem Zustande wird beschlossen, den Tempel der Artemis zu erneuern (Ditt. Syll.[3] Nr. 695 vom Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts). Wie man sich einen solchen Vorgang anschaulich zu machen hat, lernen wir etwa aus der Niederschrift über eine Sitzung der Athener Iobakchoi aus dem II. Jh. n. Chr. Es wird eine neue Vereins- und Tempelordnung vorgeschlagen. Sie wird durch Zurufe sofort angenommen: »Recht hat der Priester«, »laß abstimmen« o. ä. In diesen Rufen zeigt sich Gottes Eingebung: vox populi vox dei.

[9]) Diese Stimmung kommt wohl besonders in den Mysterien zur Geltung (siehe z. B. Iamblichos über das pythagoreische Leben 32 § 226). Nach dem äth. Henoch 69 9 lehrte der böse Engel Penemue die Menschen «das Schreiben mit Tinte und Papier» (wohl zur Zeit von Gen 6 1ff.); »dadurch versündigen sich viele«. Allerdings kann »Henoch« das nicht folgerichtig durchführen. Immerhin wird von den Juden gern hervorgehoben, daß neben dem geschriebenen Gesetze mündliche Überlieferung (als zweites Gesetz) stehe und stehen müsse; so Schammai und Hillel bab. Schabbath 31a; s. auch Aboth 1 1ff. Ähnlich später die Christen.

[10]) ἐπίπνοια = inspiratio auch bei Platon Phaidros 265b u. ö. Vgl. schon Aischylos Schutzflehende 18, 45, 577.

Nur damit die Rechtsform gewahrt bleibe, findet am Schlusse noch eine Abstimmung statt (Ditt. Syll.[3] Nr. 1109 I)[11].

Auch Zaubertexte benutzen die Lehre von der göttlichen Eingebung. Es mag sich dabei oft nur um Redensarten handeln, die man übernimmt, weil sie eindrucksvoll klingen: »Nahe mir im heiligen Umschwunge deines heiligen Geistes (oder Hauches: ἅγιον πνεῦμα), Schöpfer des Alls, Gott der Götter, Herr des Alls, der du die Welt gesondert hast mit deinem göttlichen Geiste (πνεῦμα θεῖον)!« So bei K. Preisendanz, Papyri Graecae magicae I, 1928, S. 54ff. Aber in einem Falle habe ich den Eindruck, daß der Urheber des Zauberspruches aus eigener Erfahrung weiß, wie es dem Verzückten ergeht: »Du wirst dich emporschweben und zur Höhe hinüberschreiten sehen, so daß du mitten in der Luft zu sein vermeinst . . . Du wirst losgelöst von deiner Seele und nicht in dir selbst sein« (Preis. I, S. 90f. und 96f.).

Wie die gewählten Beispiele zeigen, wird von der göttlichen Eingebung in verschiedenem Sinne geredet. Sie dient anscheinend oft nur als Gleichnis: ein Zeichen für die Volkstümlichkeit des Begriffs und des dionysischen Erlebens überhaupt. Jedenfalls gibt es zwischen der Verzückung bakchischer Art und einer geistigen Haltung des Alltags, die man auf Gott zurückführt, viele Stufen. Seneca kann, obwohl er eine Vorstellung von wirklicher Verzückung besitzt[12], den allgemeinen Satz formulieren: »In jedem guten Menschen wohnt Gott« (Briefe an Lucilius IV 12 [41], 1f.: *Prope est a te deus, tecum est, intus est . . . sacer intra nos spiritus sedet . . . bonus vero vir sine deo nemo est*). Wir finden den Begriff der Verzückung dort am schärfsten erfaßt, wo bestimmte fromme Einzelerlebnisse geschildert werden; so in der hermetischen Schriftensammlung I 30 (θεόπνους γενόμενος) und X 24 (πολλάκις ἐξίσταται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς). Das gilt insbesondere dann, wenn man das Zustandekommen von Orakeln erörtert. Ein altes Zeugnis liefert Herakleitos. Er sagt von der Sibylle: sie weissage »mit wahnsinnigem Munde« (Diels Vorsokr. I[3] S. 96, Nr. 92). Hier ist halbwegs die dionysische Vorstellung von der Ekstase schon erreicht[13].

In diesem Zusammenhange zeigt das Griechentum, daß es die Gabe der Unterscheidung und des zusammenfassenden Denkens besitzt.

Auch auf dem begrenzten Gebiete des Orakelwesens ist nicht jede Verzückung derselben Art. Cicero gibt wohl die Gedanken eines griechischen Meisters wieder, wenn er an den sibyllinischen Büchern folgende Kritik übt: die Sibyllinen seien akrostichisch aufgebaut,

[11]) Im NT findet sich ein ähnliches Nebeneinander von Geist und Rechtsordnung: Act 13, 2f.; 15 28; I Tim. 4 14; Gal 2 2 verglichen mit Act 15 2; Act 9 30 neben 22 17f. [12]) Seneca Briefe an Lucilius III 7 (28), 3 nach Vergils Aeneis. [13]) Vgl. auch Hartmut Erbse, Fragmente griechischer Theosophien: Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft IV 1941, S. 187, Z. 9.

also mit einem Aufwande besonderer Wortkunst; derartige Schriftstücke seien nicht in der Verzückung geboren, sondern am Schreibtische ausgeklügelt (über die Weissagung II 54, 111f.: *Non esse illud carmen furentis cum ipsum poëma declarat (est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus), tum vero ea, quae acrostichis dicitur, cum deinceps ex primis versuum litteris aliquid connectitur, ut in quibusdam Ennianis Q. ENNIUS FECIT. Id certe magis est attenti animi quam furentis. Atque in Sibyllinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen omne praetexitur. Hoc scriptoris est non furentis, adhibentis diligentiam, non insani.*). Damit wird natürlich nur die äußere Form der Sibyllinen getroffen, nicht der Inhalt.

Genauer achtet Plutarch auf die Frage, in seiner Schrift »Warum die Pythia nicht mehr in Versen antwortet«. Er wundert sich darüber, daß die Seherin oft schlechte Verse sprach: die Priesterin des delphischen Apollon, von der die Leute sagen: sie rede nur, was ihr der Gott eingebe (5 S. 396cd)[14]! Man spürt, wie der fromme Schriftsteller mit der Frage ringt. Einen Augenblick erwägt er die Möglichkeit: Apollon sei überhaupt nicht Urheber der Orakel (5 S. 396e). Aber diese Entscheidung kommt für den frommen Plutarch nicht in Betracht: er mag nicht daran zweifeln, daß die Pythia von dem Gotte ihre Weissagungen empfange, ungefähr so, wie sich das die dionysische Lehre von der Eingebung vorstellt. So erwägt Plutarch zunächst, ob Apollon absichtlich einfach rede: »ungeschminkt und ungesalbt«, wie Herakleitos von der Sibylle sagt. Anscheinend wäre eine solche Sprechweise in gewissen Kreisen der Wirkung günstig (6 S. 397a; vgl. Diels a. a. O.). Lieber ist Plutarch eine andere Lösung: Gott gibt nicht die Worte ein, sondern nur die Sachen. »Daher gehören Stimme, Laut, Ausdruck und Silbenmaß nicht dem Apollon, sondern der betreffenden Frau; der Gott gibt ihr nur die Bilder und Vorstellungen ein und zündet in ihrer Seele ein Licht an, daß sie die Zukunft erkennen kann: darin besteht ihre Abhängigkeit von Gott« (ihr ἐνθουσιασμός, 7 S. 397bc). Dann ist es also notwendig, die platonische Vorstellung von der göttlichen Eingebung zu erweichen. Plutarch nimmt nicht an: Apollon spreche durch die Pythia »wie durch eine Maske« (ὥσπερ ἐκ προσωπείων, 20 Ende S. 404b). Apollon »redet weder noch verbirgt er, sondern er deutet an« (σημαίνει), wie bereits Herakleitos wußte (21 S. 404d, vgl. Diels Vorsokr. I³ S. 96, Nr. 93). Die göttliche Einwohnung (der ἐνθουσιασμός) ist keine einseitige Bewegung, sondern eine Doppelbewegung: die eine Bewegung kommt von außen, von dem Gotte; die andere aus der Seele des Weissagenden (21 S. 404f.). Athena will

[14]) Lukian von Samosata läßt sich dieselbe Fragestellung nicht entgehen: Zeus Tragodos 6 und 30.

die Achaier überreden, aber durch Odysseus; sie will die Trojaner in die Flucht schlagen, aber durch Diomedes: so bedient sich die Gottheit geeigneter Mittelsmänner, die dabei ihre Besonderheit nicht verlieren. Wenn jemand lispelt, kann ihn auch ein Gott nicht zwingen, deutlich zu reden (22 S. 405ab). So erklärt sich alles einfach. Die jetzige Pythia ist eine unbescholtene Frau, doch ohne Bildung: sie stammt von armen Bauern; von Kunst versteht sie nichts; Verse vermag sie nicht zu schaffen. Apollon bedient sich ja, wenn er weissagen will, gelegentlich auch der Reiher, Zaunkönige, Raben, ohne daß diese deshalb vernehmlich reden müßten (22 S. 405c). Anders stand es natürlich, als die hochgebildete Aristonika Pythia war (23 S. 406a; vgl. Herodot VII 140; ferner etwa Diod. Sik. IV 66, 7). So weit Plutarch: er nimmt eine Fragestellung und eine Antwort voraus, die später in der Kirche bedeutsam werden.

Ähnliche Probleme, wie Plutarch in Delphoi, wälzen die Fremdenführer in Cumae, wo man die Wirkungsstätte einer Sibylle zeigt. Der unbekannte Christ des beginnenden III. Jhs, dessen Mahnrede an die Griechen unter dem Namen Justins des Märtyrers überliefert ist, teilt am Ende seiner Schrift folgendes mit (37). Die Sibylle »fand nicht, wie die Dichter, wenn sie ihre Werke vollendet hatte, noch Gelegenheit, auszubessern und zu feilen, vor allem was die Sauberkeit des Versmaßes betrifft; sondern sie weissagte, solange die Eingebung (ἐπίπνοια) anhielt; wenn aber die Eingebung aufhörte, hörte auch die Erinnerung an die gesprochenen Worte auf. So erklärt sich, daß die Versmaße in den sibyllinischen Sprüchen oft nicht gewahrt sind. Als wir in Cumae weilten, erfuhren wir das von den Fremdenführern. Sie zeigten uns auch die Plätze, an denen die Sibylle geweissagt hatte, dazu ein linsenförmiges Gefäß aus Erz, in dem, so hieß es, ihre Reliquien (λείψανα) verwahrt werden. Unter anderem erzählten sie auch, was sie von ihren Vorfahren vernommen hatten: die Leute, die einstmals die Orakel aufzeichneten, hätten, weil ohne Bildung, sich oft Fehler gegen das Versmaß zu schulden kommen lassen«. Hier werden gleich zwei Versuche gewagt, um die schlechten Verse der Sibylle zu erklären: das eine Mal wird geltend gemacht, daß die Sibylle nicht die Möglichkeit besaß, nachträglich zu bessern; das andere Mal werden wohl die Priester beschuldigt, die die Sprüche aufnahmen. Beide Male wird vorausgesetzt, daß die äußere Form der Texte zum guten Teile auf menschliche Vermittler zurückgeht.

Wir können nicht nachweisen, daß die Lehre von der göttlichen Eingebung schon von den Griechen benutzt wurde, um die Entstehung heiliger Schriften im strengen Sinne zu begreifen. Homers Dichtungen sind zwar Schulbücher, aber nicht ein ἱερὸς λόγος, der im Gottesdienste gelesen wird. Allenfalls können wir, neben den Orakeln und Sibyllinen, die Eintrittsordnung des privaten Heiligtums vergleichen, das im

ersten vorchristlichen Jahrhundert einem gewissen Dionysios im kleinasiatischen Philadelpheia gehört: die betreffenden Gebote sind dem Eigentümer im Traume von Zeus selbst, dem höchsten Gotte, mitgeteilt (Ditt. Syll.[3] Nr. 985). Aber Traum und Eingebung sind, trotz einer gewissen seelischen Verwandtschaft, verschiedene Erscheinungen. Und auch hier haben wir schwerlich eine eigentliche heilige Schrift vor uns.

Sichere Belege dafür, daß eine solche auf göttliche Eingebung zurückgeführt wird, liefert uns erst das griechisch redende Judentum. Es steht unter starken Einflüssen der Philosophie und der Mysterien. So gewinnt in diesen Kreisen auch die dionysische Form der Verbindung mit der Gottheit allerlei Freunde. Das färbt auf die Vorstellung ab, die man sich von der Entstehung des ATs bildet. Merkwürdigerweise geschieht das noch nicht bei dem sog. Aristeas, der dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehört. Er bezeugt als erster die wunderbare Entstehung des griechischen ATs, der sog. Septuaginta; aber er bedient sich noch nicht der Lehre von der göttlichen Eingebung, obwohl sie in seinen Rahmen sich gut einfügen ließe. Vielleicht will es Aristeas nicht wagen, eine Übersetzung auf den heiligen Geist zurückzuführen. Wohl aber ist der alexandrinische Jude Philon hier zu nennen, dessen Blütezeit um 40 n. Chr. anzusetzen ist. Seine Anschauung vom AT mag teilweise durch eine ägyptische Stimmung beeinflußt sein: er glaubt an die besondere Kraft des Geschriebenen. Stärker wirken bei ihm dionysische Gedanken: zunächst wohl dadurch bedingt, daß er die Absicht verfolgt, das Judentum mit dem Gewande griechischer Mysterienfrömmigkeit zu umhüllen; aber es ist zu spüren, daß Philon über diese Verkleidung innere Freude empfindet. Überraschen kann das um so weniger, als wir im ägyptischen Heidentume einen ähnlichen Tatbestand beobachten. Der Übersetzer eines heiligen Imhôtep-Buches erzählt uns selbst, daß seine Arbeit nicht als eigene Leistung zu werten sei, sondern auf die Gottheit zurückgehe (P. Oxy. 1381). Und Philon lehrt ebenfalls, daß, wie der atliche Urtext, so auch die Septuaginta von Gott eingegeben sei (Leben des Moses II 37; IV S. 208 Cohn-Wendland). (Später wird dieselbe Lehre von tannaitischen Rabbinen auf die Septuaginta angewandt, bab. Megilla 9a.)

Philon betrachtet die Verfasser aller atlichen Bücher als Propheten, die in dionysischer Verzückung ihre Offenbarungen empfingen. Dabei bricht er nichts ab von der strengen Auffassung, die wir in Platons Ion fanden: die Einschränkungen, die Cicero und später Plutarch machen, berücksichtigt er nicht (wie sie auch dem Übersetzer des Imhôtep-Buches fern liegen): der »Barbar«, der von den Griechen lernt, hält sich an die Hauptlinie des griechischen Denkens und wagt keine Abweichung. Die Abhängigkeit von Platon wird

dadurch besonders deutlich. Schon Philons Wortschatz ist bezeichnend. Er redet von der Einwirkung Gottes auf die Propheten nicht wie das AT, sondern mit griechischen Begriffen. Wohl spricht er vom Geiste (πνεῦμα). Häufiger braucht er Ausdrücke, die bei Platon und seinen griechischen Nachfolgern vorkommen: ἐνθουσιᾶν, ἔνθεον γίνεσθαι, κατέχεσθαι usw. Es sind zum Teile Wörter, die sich in eine semitische Sprache beim besten Willen nicht genau übertragen lassen[15].

Ein paar Belege mögen Philons Gedanken anschaulich machen! Das fünfte Buch Mose enthält einen Hinweis auf kommende Propheten (18 15. 18). Philon umschreibt: »Es werde plötzlich ein von Gott erfaßter Prophet (προφήτης θεοφόρητος) erscheinen und weissagen; er trägt nichts eigenes vor — denn wer wirklich ergriffen (κατεχόμενος) und des Gottes voll (ἐνθουσιῶν) ist, kann das, was er sagt, nicht mit seinem Verstande begreifen —; sondern er teilt nur mit, was ihm eingegeben wird, wie wenn ein anderer ihm vorsagte; denn die Propheten sind Dolmetscher (ἑρμηνεῖς) Gottes, der sich ihrer Organe (ὄργανα) zur Offenbarung seines Willens bedient« (über die Einzelgesetze I § 65; V S. 16 C.-W.). Philon verdeutlicht die Eingebung dionysischer Art durch zwei Bilder: er erinnert an den Souffleur, der (besonders bei den Römern) die heiligen Texte vorsagt (praeit), und an den Dolmetscher, der in der Synagoge das AT überträgt. Ähnlich drückt sich Philon öfters aus. »Der Prophet verkündet überhaupt nichts Eigenes; er ist vielmehr nur der Dolmetscher (ἑρμηνεύς), dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt; wenn er des Gottes voll wird (ἐνθουσιᾶι), gerät er in Bewußtlosigkeit (ἄγνοια), da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist (θεῖον πνεῦμα) aber eingezogen ist und seine Wohnung innen aufgeschlagen hat; und dieser bringt den ganzen Stimmapparat zum Schallen und Tönen, so daß er deutlich ausdrückt, was jener ihm vorsagt« (ebenda IV § 49; V S. 219f. C.-W.). Hier wird der Mensch (ein drittes Bild) auch mit einem Musikwerkzeuge verglichen, das Gott spielt, ohne daß es jemand sieht. »Der menschliche Geist wird ausquartiert (ἐξοικίζεται), wenn der göttliche Geist (θεῖον πνεῦμα) ankommt; wenn dieser den Menschen wieder verläßt, wird der menschliche Geist wieder einquartiert« (εἰσοικίζεται, Wer der Erbe göttlicher Dinge sei § 259 und 265; III S. 59f. C.-W.).

Eine Eigentümlichkeit Philons besteht darin, daß ihm nicht jedermann als Prophet möglich erscheint, sondern nur der Gute und Verständige. »Jedem Gebildeten bezeugt die heilige Schrift Prophetie. Ein Prophet aber verkündet nichts Eigenes, sondern Gedanken, die ihm fremd sind, die ein anderer ihm eingibt. Einem Toren ist nicht verstattet, Dolmetscher Gottes zu werden, so daß tatsächlich kein

[15]) Leisegang S. 121.

sittlich Schlechter in den Zustand der Einwohnung Gottes gerät (ἐνθουσιᾶι); allein für den Weisen ziemt sich das« usw. (ebenda § 259; III S. 59 C.-W.; Leisegang S. 146). Denknotwendig ist diese Einschränkung nicht; die mitgeteilten Sätze wirken geradezu zusammenhangslos; schon deshalb, weil schlechte Gesinnung und Bildung keine Gegensätze sind; es sei denn, daß man nach der Weise vieler Griechen die Lehrbarkeit der Tugend hervorheben wolle. Jedenfalls widerspricht Philon hier mindestens der ursprünglichen dionysischen Art: da ergreift der Gott wahllos, wen er will; z. B. Frauen in großer Zahl; und diese sind in der alten Welt meist nicht Vertreterinnen höherer Bildung. Der Grundgedanke Philons mag sein: Gott wünsche würdige Menschen als seine Botschafter. Folgt der Alexandriner einer Anregung griechischer Theologen, die einer Vergeistigung und Versittlichung das Wort reden? oder erhebt er seine Forderung im Sinne morgenländischen Zeremoniells?

Philon hat es nicht leicht, seine Gedanken über Prophetie im AT wieder zu finden. Ohne gewaltsame Umdeutungen kommt er nicht aus. Alle großen Gestalten des Volkes Israel macht er zu Verzückten: Noah, Isaak, Jakob usw. (ebenda § 260ff.; III S. 59ff. C.-W.: πάντας ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγεν usw.). Vor allem aber wird Moses hier eingereiht. Da lesen wir über die Offenbarung, die Moses vermittelt: »Die Gottesworte wurden teils von Gott selbst durch Vermittelung des göttlichen Propheten verkündet, teils in Form von Frage und Antwort geoffenbart, teils von Moses persönlich im Zustande der Begeisterung und Verzückung ausgesprochen« (Leben des Moses II § 188; IV S. 244 C.-W.). Das führt z. B. zu folgendem Einzelbilde. Moses »sagte dies noch in ruhigem Tone; nachdem er aber eine Weile inne gehalten, wird er besessen, ergriffen von dem Geiste Gottes, der ihn zu überkommen pflegte« usw. (ebenda I § 175; IV S. 162 C.-W.). Am lehrreichsten ist, was Philon über den Bericht des AT zu sagen weiß, der dem Tode des Moses gilt (Deut 34 5ff.). »Wie Moses bereits im Begriffe ist, hinweggenommen zu werden, und unmittelbar auf der Schwelle steht, um im Fluge in den Himmel zu enteilen, kommt der Geist Gottes über ihn, und noch lebend weissagt er genau über seinen Tod noch vor dem Tode: wie er gestorben, wie er begraben wurde, ohne daß jemand zugegen war, nämlich nicht von sterblicher Hand, sondern von unsterblichen Wesen, wie er auch nicht in einem Grabe seiner Ahnen bestattet wurde, sondern ein erlesenes Grabmal fand, das kein Mensch je sah« usw. (ebenda II § 291; IV S. 268 C.-W.).

Es ist, als breche Philon mit derartigen Anschauungen einen Damm, der das Judentum von der griechischen Welt trennt. Bald nach Philon beginnen die Juden Palästinas, sich mit der Lehre von der göttlichen Eingebung zu befreunden, wenn sie von der Ent-

stehung heiliger Schriften erzählen wollen. Allerdings vermeidet man in Palästina in der Regel, ein anschauliches Bild vom Wesen der Verzückung zu entwerfen. Diese Form der Frömmigkeit wird zweifelnd beurteilt und infolgedessen selten erlebt. Eine deutliche Sprache redet die Erzählung der Schriftgelehrten über die Ekstasen von vier Rabbinen aus dem Anfange des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Sie »traten in das Paradies ein«; aber das brachte ihnen keinen Segen. Der eine »schaute und starb« bald darauf. Der zweite »schaute und kam zu Schaden«: er verlor seine Geisteskraft. Der dritte geriet auf die Abwege der Ketzer. Nur einer, Akiba, »stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab«; aber er ward nur wie durchs Feuer gerettet (bab. Chagiga 14b—16a, Baraitha usw.)[16]. Die persönliche Abneigung gegen derartige Himmelsreisen schließt jedoch nicht aus, daß man theoretisch den Begriff der göttlichen Eingebung benutzt.

Als Zeuge unter den Juden Palästinas kommt Josephus in Betracht, der nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (im Jahre 70) schreibt: ein Jerusalemer, der enge Beziehungen zu den Pharisäern besitzt. Josephus widmet dem AT einige grundsätzliche Worte in seiner Schrift gegen Apion. Auch hier werden alle Verfasser atlicher Bücher Propheten genannt. Sie standen unter der Wirkung eines göttlichen Hauches (ἐπίπνοια, I 7f. § 37 und 40).

Anschaulicher ist das Zeugnis eines etwa gleichzeitigen Palästina-Juden: des Verfassers des sog. vierten Esrabuches, einer Offenbarungsschrift, die unter dem Eindrucke der Zerstörung Jerusalems entsteht, wohl zunächst hebräisch. Der Seher schreibt in der Maske des atlichen Esra. Er nimmt an: bei der Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. sei das Gesetz (das AT) verbrannt (14 21). Esra erbietet sich, den Verlust zu ersetzen. Er spricht zu Gott: »Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so entsende in mich den heiligen Geist; dann will ich alles, was von Anfang an in der Welt geschehen ist, aufzeichnen, das, was in deinem Gesetze geschrieben stand« (14 22). Gott gewährt die Bitte. Er fordert aber von Esra, daß er zu diesem Zwecke vierzig Tage in die Einsamkeit gehe; dort solle ihm die »Leuchte des Verständnisses« zuteil werden (14 23. 25 14 36). So ist denn Esra vierzig Tage auf dem Felde, allein, nur in Begleitung von fünf Schreibern. Er trinkt einen Becher aus, den ihm Gott reicht: »Ich öffnete meinen Mund: siehe, da ward mir ein voller Becher gereicht; der war wie mit Wasser gefüllt; aber seine Farbe war feuergleich. Und ich nahm und trank; und als ich getrunken, da sprudelte mein Herz Verständnis« usw. Im übrigen fastet Esra; seine Schreiber dürfen nachts etwas essen, aber nur Brot. In dieser Zeit kommt dem Esra in wunderbarer

[16]) J. Leipoldt, Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte: Angelos-Beiheft II, 1927, S. 9f.

Weise die Erinnerung an das verbrannte heilige Buch. Seine Helfer zeichnen es von neuem auf, schreiben aber eine Schrift, die sie nicht kennen: die Bewegungen ihrer Finger werden in wunderbarer Weise von Gott gelenkt (vielleicht denkt der Verfasser an die damals noch junge hebräische Quadratschrift, 14, 37-43). In diesem Zusammenhange ist der Einfluß dionysisch-platonischer Vorstellungen mit Händen zu greifen: es ist eine der seltenen Stellen, an denen Palästina-Juden anschaulich von der Eingebung reden. Die Einsamkeit begünstigt den Zustand der Verzückung. Er wird gefördert durch das feuerfarbene Wasser (im Bereiche des Dionysos ist es der Wein, der diese Rolle übernimmt). Daß der Geist eine wunderbare Kraft der Erinnerung hervorrufe, wird auch sonst erzählt (Joh 14 26 Ende).

In den Kreisen der Rabbinen, die sich gern abschließen, suchen wir vergebens Zeugnisse von ähnlicher Unzweideutigkeit. Doch dringt auch hier die Lehre von der göttlichen Eingebung heiliger Schriften ein. Wenn die Frage erörtert wird, ob das Buch Ester kanonische Geltung besitze, so formuliert man etwa: ist das Buch »in heiligem Geiste« (ברוח הקודש) verfaßt? Der früheste Beleg, den ich fand, stammt von Rabbi Eliezer (ben Hyrkanos), um 100 n. Chr., und ist in einer Baraitha des babylonischen Talmuds verzeichnet (bab. Megilla 7a). Die Frage, ob auch die Vokale des ATs zu Gottes Offenbarung gehören, wird anscheinend von den Rabbinen nicht erwogen: das ist, vom Standpunkte der Lehre von der Eingebung, nur folgerichtig. (Schließlich muß ja auch der Islâm lehren, daß Mohammed von dem Himmelsbuche nur durch göttliche Wirkung etwas erfuhr; vgl. z. B. Sure 26, 192ff.).

Nunmehr verstehen wir den Tatbestand, den das Christentum bietet: hier wird ebenfalls das heilige Schrifttum auf den Geist zurückgeführt, und zwar wohl von Anfang an. Fraglich bleibt, ob unmittelbar dionysisch-platonischer Einfluß vorliegt, oder ob jüdische Vermittelung anzunehmen ist. Ich schließe das letztere nicht aus, möchte aber Raum lassen für eine Einwirkung des Griechentums ohne Umweg. Dionysische Art ist in der Umgebung des Urchristentums vertreten, wie überall, wo griechische Zunge herrscht. Paulus wendet sich mit Schärfe gegen diese Art des Heidentums (I Cor 12 2); dagegen, daß man Gott mit einer Art Jazz-Musik zu ehren meint (I Cor 13 1); aber auch gegen den Glauben, Gemeinschaft mit Gott durch übermäßigen Weingenuß zu erreichen (Eph 5 18). Dennoch trägt der griechenchristliche Wortgottesdienst dionysische Art an sich; am sichtbarsten in Korinth (vor allem I Cor 14, aber auch I Thess 5 19ff. und Rm 8 26). In der Apostelgeschichte wird sogar in die Erzählung von Paulus' Bekehrung ein dionysischer Zug eingefügt, der vielleicht aus Euripides' Bakchai stammt: die sprüchwörtliche Wendung »es ist dir schwer, wider den Stachel auszuschlagen« denkt zunächst an den Thyrsos des

Dionysos: wer von ihm berührt ist, verfällt dem Gotte (Act. [9 4 22 7] 26 14)[17]. Wir wissen, daß das erwähnte Stück des attischen Dichters damals noch lebendig ist, sogar außerhalb der Reichsgrenzen (Plut. Crass. 33, 3ff.). Der urchristliche Tatbestand mag auf den ersten Blick widerspruchsvoll scheinen. Die Gegensätze finden eine Art höherer Einheit wohl in dem Satze: Jesus sei ein neuer Dionysos, der den alten überbietet. Die Überzeugung leuchtet im vierten Evangelium an verschiedenen Stellen hindurch[18]. In jener Zeit besitzt solche Formulierung werbende Kraft. Auf einem Flachbilde aus gebranntem Tone, das in der römischen Kaiserzeit verbreitet wird, ist das Kind Dionysos zu sehen, wie es aus Trauben, Reben und Akanthos herauswächst. Es ist wirkungsvoll und eindeutig, wenn Jesus im Gegensatze zu solchen Darstellungen sagt »Ich bin der wahre Weinstock« und das Gleichnis mit bunten Farben ausmalt: er arbeitet bei der Gelegenheit heraus, was dieser Weinstock für den erwachsenen Christen an Gabe und Aufgabe bedeutet (Joh 15 1ff.; dazu R. Kekulé von Stradonitz, Die antiken Terrakotten IV, 1911, S. 250f. und Taf. XXIV 2).

Jesus führt einen Psalm Davids auf den heiligen Geist zurück, in einem Zusammenhange, in dem es auf den Wortlaut ankommt (Mc 12 36; wiederholt Mt 22 43; merkwürdigerweise nicht bei dem Griechen Lc 20 42). Das ist ein bemerkenswert frühes Zeugnis aus Palästina; zugleich ein Beweis dafür, daß zuweilen griechische Art in Jesus zur Geltung gelangt. Es handelt sich leider nur um eine Andeutung. Vielleicht macht uns ein anderes Wort Jesu anschaulich, wie Jesus sich die göttliche Eingebung vorstellt: »Wenn sie euch abführen zur Auslieferung, so sorget nicht voraus, was ihr reden sollt; sondern was euch in jener Stunde gegeben wird, das redet! Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist«. Der Begriff der Doppelpersönlichkeit scheint hier erreicht (Mc 13 11 usw.).

Im Judenchristentume finden wir einen ähnlichen Beleg, obwohl es vielfach jüdischer urteilt, als Jesus: das altertümliche Gebet der Urgemeinde, das die Apostelgeschichte überliefert, scheint ebenfalls einen davidischen Psalm als Werk des Geistes zu bezeichnen. Diese Aussage hat leider einen Textschaden, der noch nicht geheilt ist, trägt aber wohl den angedeuteten Schluß (Act. 4 25).

---

[17]) Die Abhängigkeit der Act. von Euripides tritt wohl darin zutage, daß die Mehrzahl κέντρα gebraucht wird. Sie ist an sich ohne Sinn, aber bei Euripides um des Versmaßes willen notwendig. Vgl. Friedrich Smend: Angelos I, 1925, S. 36f. Ein entsprechendes Wandbild aus Pompeji in Neapel bei J. Leipoldt, Dionysos, Taf. XI bei S. 18 (Phot. Alinari 12008 rechts). Vgl. jetzt Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1951) S. 160ff. [18]) So besonders Joh 2 1ff. Lehrreich Justin sog. I Apol. 54 5ff.; Gespräch mit Tryphon 69 2.

Das Griechenchristentum übernimmt von den Juden in der Zerstreuung die Septuaginta und mit ihr die jüdische Lehre von der Eingebung der Schrift, wie wir sie bei Philon kennen lernten. Zwar Paulus mag nichts davon wissen, daß im Zustande der Verzückung der menschliche Geist ausquartiert werde: jedenfalls darf das nicht der Fall sein bei den Propheten und Zungenrednern, die sich im christlichen Wortgottesdienste hören lassen. Sie sollen Herren bleiben über ihr Geist-Erleben, müssen vor allem schweigen können, wenn das um der Erbauung der Gemeinde willen notwendig ist. »Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan; denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens« (I Cor 14 32f.)[19]. Und als der Apostel selbst einmal eine Art Himmelsreise in einem Zustande der Verzückung erlebt, wird zwar sein Bewußtsein getrübt, und wir bemerken in Paulus' eigenem Berichte etwas wie ein Gefühl, daß in seiner Brust ein doppeltes Ich wohne: »Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren — ich weiß nicht: im Leibe, oder außer dem Leibe, Gott weiß es — bis zum dritten Himmel entrückt ward« (II Cor 12 2). Doch werden die Grenzen zwischen Gott und Mensch auch in diesem Falle nicht verwischt: der dritte Himmel ist kaum der oberste Himmel. Darnach darf man sich die Lehre des Paulus von der Eingebung der Schrift vorstellen: er steht Denkern der Art Plutarchs näher, als dem Alexandriner Philon. In der Tat würdigt er zuweilen die menschliche Besonderheit eines Propheten: »Jesaja geht frei heraus (ἀποτολμᾶι) und spricht« usw. (Rm 10 20). Abschreiber nehmen daran gelegentlich Anstoß, bezeichnenderweise.

Nun wird aber die Haltung des Paulus von den Griechenchristen nicht durchweg nachgeahmt[20]. Schon in früher Zeit begegnen uns Weisungen des Geistes, die aus der Person Gottes heraus gesprochen sind (Act. 13 2). Auch die montanistischen Prophetensprüche gehören teilweise hierher: »Ich bin Wort und Geist und Kraft« (Eus. KG. V, 16, 17); »Siehe, der Mensch ist wie eine Lyra, und ich fliege (auf ihn) wie ein Plêktron; der Mensch schläft, und ich wache« (Epiph. 48. Ketz. 4, 1 II S. 224 Holl); »Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet« (Did. Dreieinigkeit III 41). Eine der sog. Oden Salomos beginnt: »Wie die Hand über die Zither fährt und die Saiten reden, so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn, und ich rede durch seine Liebe; denn sie vernichtet alles Fremde, und alles gehört dem Herrn« (6 1ff.). Dazu vergleiche man den Bericht, den Kelsos von den christlichen Propheten in Phoinikien und Palästina gibt. Die Verzückten sind in lebhafter Bewegung, tanzen zuweilen, wie wir das aus dem Bereiche des Dionysos kennen. Sie reden zuerst verständlich,

[19]) Anders klingt allerdings I Cor 9 16. [Vgl. auch o. S. 12—14.]

[20]) Vgl. immerhin I Klem. 45 2.

und zwar aus der Person Gottes heraus (»Ich bin Gott oder Gottes Knecht [παῖς] oder göttlicher Geist; ich bin aber gekommen« u. dgl.), enden aber mit vollkommen sinnlosen Kundgebungen (der Christ würde sagen: mit Zungenreden, Horigenes gegen Kels. VII 9). In all diesen Fällen liegt reine Ekstase vor.

So kann es nicht wundernehmen, daß Philons Lehre von der Eingebung der heiligen Schrift in der Zeit nach Paulus weithin übernommen wird. In den Pastoralbriefen heißt das AT »von Gott eingehaucht« (II Tim 3 16). Das gewählte griechische Wort θεόπνευστος begegnet uns nur selten; die Vorstellung, die zugrunde liegt, trat uns bereits in mancherlei griechischen und philonischen Zeugnissen vor Augen. Schärfer (und deshalb sicherer zu beurteilen) ist eine Aussage in der jüngsten Schrift des NTs, dem zweiten Petrusbriefe: »Keine Weissagung (προφητεία) der Schrift läßt eigene Lösung zu; denn nie ist eine Weissagung durch menschlichen Willen geschehen; sondern getragen (φερόμενοι, d. h. widerstandslos getrieben) vom heiligen Geiste haben von Gott aus Menschen geredet« (1 20f.). Diese Gedanken setzen sich bei einigen der altchristlichen Apologeten fort. Justin der Märtyrer spricht seine heidnischen Leser an: »Wenn ihr hört, wie die Worte der Propheten einer (menschlichen) Person in den Mund gelegt werden, so dürft ihr nicht meinen, das sei aus den Angehauchten (Inspirierten, ἐμπεπνευσμένοι) selbst gesprochen; der Urheber ist vielmehr der göttliche Logos, der sie bewegt; denn bald verkündet er die Zukunft in der Art einer Weissgung; bald redet er wie aus der Person Gottes« usw. (sog. I Apol. 36 1f.). Noch schärfer äußert sich Athenagoras. Er erzählt in seiner »Bittschrift« von »dem Glauben an den göttlichen Geist, der den Mund der Propheten wie (der Musiker) ein Instrument rührte« usw. (7 Ende und 9). Später finden wir ähnliche Gedanken in der »Mahnrede an die Hellenen«, die unter dem Namen Justins des Märtyrers umläuft (8): das göttliche Plêktron komme vom Himmel herab und bediene sich der gerechten Männer wie einer Kithara oder einer Lyra[21]. In diesem Falle ist, wegen der Erwähnung der gerechten Männer, die Beziehung zu Philon eindeutig.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts beginnt allerdings in der Griechenkirche eine Gegenströmung, die sich allmählich, aber sicher durchsetzt. Sie wird durch den Montanismus hervorgerufen. Die phrygische Prophetie ist, wie bereits gesagt, mindestens teilweise ekstatisch im strengen Sinne: überall dort, wo sie aus der Person Gottes redet. Die Kirche des II. Jh.s nimmt an solchen Erscheinungen nicht selten Anstoß: die Christen sind gesetzter geworden; die Erwartung des nahen Endes tritt in den Hintergrund; dazu gewahrt

[21]) Vgl. ferner Theophilos II 9 Anfang und die kürzere Aussage III 12 Anfang; Karl Holl in seiner Epiphanios-Ausgabe II, S. 224f. zur 48. Ketzerei 4, 1.

man bei den Montanisten die Gefahren der Ekstase. So werden die Phryger und ihre Verwandten dadurch um ihren Ruf gebracht, daß sie die Verzückung pflegen. Der großkirchliche Christ Miltiades schreibt um 180 gegen die Montanisten ein Buch des Inhalts: »daß ein Prophet nicht in der Verzückung reden dürfe« (Eus. KG. V 17, 1). Ähnlich urteilt ein anderer Gegner Montans, dessen Namen schon Eusebios nicht mehr feststellen kann (V 17, 2f.). Die Folge ist, daß in der Kirche die Lehre von der göttlichen Eingebung etwas verblaßt. Zwar wird der Gedanke, daß die Worte (nicht nur die Sachen) eingegeben sind, in gewissen Grenzen festgehalten[22]; der Standpunkt Plutarchs wird nicht erreicht. Aber die Ekstase wird abgelehnt. Klemens von Alexandrien sieht in ihr ein Kennzeichen falscher Prophetie (Teppiche I 17, 85, 3; II S. 55 Stählin). Ähnlich urteilt Horigenes. »Das ist nicht das Werk eines göttlichen Geistes, daß er eine Person, die doch weissagen soll, in Verzückung (ἔκστασις) und in einen rasenden Zustand (μανικὴ κατάστασις) versetzt, so daß sie gar nicht mehr weiß, was sie tut; denn der, der vom göttlichen Geiste ergriffen ist, hätte viel früher als jeder Beliebige, der sich von den Orakeln . . . belehren läßt, zu seinem eigenen Nutzen oder Vorteil unterstützt und gerade zu der Zeit mit dem klarsten Blicke begabt werden müssen, da die Gottheit sich mit ihm vereinigt« (gegen Kels. VII 3). Die Ekstase ist eine Krankheit der Seele (ebenda III 24); sie wird von den bösen Geistern bewirkt (ebenda I 67 und VIII 63). Dennoch trägt Horigenes kein Bedenken, die griechischen (also dionysischen) Ausdrücke zu verwenden, wenn er von der göttlichen Eingebung spricht: er bedient sich z. B. nicht ungern der Worte ἔνθεος, ἐνθουσιᾶν, ἐνθουσιασμός, ἐπίπνοια[23]. Aber er deutet diese Begriffe um; man kann sagen: er erweicht die Wörter. Er kann schreiben: „Wenn das Wort Gottes sagt: 'Niemand erkannte den Vater, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbart', so erklärt es damit, daß Gott erkannt werde mit Hilfe einer bestimmten göttlichen Gnade, die von oben her und verbunden mit einer gewissen Verzückung (μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ) in die Seele eindringt« (geg. Kels. VII 44).

Die Lehre von der göttlichen Eingebung soll zunächst Fragen beantworten; soll zeigen, wie eine Offenbarung zustande kommt.

[22]) Eirenaios III 16, 2: Caeterum potuerat dicere Matthaeus »Iesu vero generatio sic erat« (1 18); sed praevidens spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait »Christi autem generatio sic erat«.

[23]) Die Belege findet man leicht in den Registern der Berliner Ausgabe. Ich greife heraus: für ἔνθεος gegen Kels. III 7; für ἐνθουσιᾶν Johanneskomm. I 30 (33, S. 37 Preuschen: ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν): für ἐνθουσιασμός über die Grundwahrheiten IV 1, 6 (S. 302 Koetschau: οὐκ ἀνθρώπων συγγράμματα); für ἐπίπνοια ebenda IV 2, 2 (9) S. 308 K.

Aber, wie es zu geschehen pflegt, werden durch dieselbe Lehre zugleich neue Fragen gestellt.

Gibt es göttliche Eingebung nur bei den Verfassern heiliger Schriften, den Sprechern von Orakelstätten und sonstigen Bevorzugten? Anders ausgedrückt: besitzen den Geist nur die Männer der grauen Vorzeit und die Diener einzelner Wallfahrtsstätten? In den Tagen des frühen Judentums, vor und nach der Geburt Jesu, entstehen Offenbarungsbücher, die unter fremden Namen (Namen aus längst vergangenen Geschlechtern) überliefert werden. Zweifellos zeichnen die Verfasser vielfach echte Erlebnisse auf: sie sahen wunderbare Bilder, hörten geheimnisvolle Stimmen; sie sind überzeugt, daß sie wirkliche Weissagungen bringen; sie erfinden nicht oder nur wenig am Schreibtische. Aber sie wissen, daß man in manchen Kreisen einem Propheten der Gegenwart nicht leicht Glauben schenkt, vor allem nicht in den maßgebenden Schulen der Rabbinen, und legen deshalb eine Maske an. Trotzdem werden die Bücher von den Palästina-Juden beharrlich abgelehnt. Im Griechenjudentume dagegen scheinen sie sich einer gewissen Beliebtheit zu erfreuen[24]: hier wurzelt die Lehre von der göttlichen Eingebung tiefer und übt entsprechenden Einfluß aus. Es gibt nur einen Gottesgeist; es ist grundsätzlich kein Unterschied zwischen dem Gesetze des Moses und den später auftauchenden Offenbarungsbüchern. So kann sich auch die älteste Griechenkirche der genannten Bücher annehmen: Paulus benutzt (I Cor 2 9) eine Elias-Apokalypse als heilige Schrift[25] usw. Erst um 200 stößt das großkirchliche Christentum die Last allmählich ab: damals, als durch Montan und seine Jüngerinnen die Ekstase in üblen Ruf gerät. Es handelt sich freilich nicht um einen lückenlosen Erfolg, obwohl die Bewegung anscheinend durch Horigenes und seine Schule unterstützt wird. In den Nebenkirchen vor allem des Morgenlandes erhält sich manche Altertümlichkeit. Und das lateinische Abendland erfreut sich nicht ganz selten wenigstens des vierten Esrabuches. Der Text ist in verschiedenen lateinischen Bibeln überliefert; beispielshalber in einer Bibel vom Jahre 822, die einst der Benediktinerabtei Saint-Germain des Prés in Paris gehörte (B. Violet, Die Esra-Apokalypse I, 1910, S. XVIff.).

---

[24]) Dieser Tatbestand ergibt sich aus einem Rückschlusse: die ersten Christen lesen die Pseudepigraphen als heilige Schrift, s. u. — Die Verfasser der Pseudepigraphen mögen bei ihrem Verfahren ein gutes Gewissen haben: sie meinen wohl, Bücher wiederherzustellen, die in alter Zeit schon vorhanden waren, wie der Verfasser des IV Esr 14 21ff. [25]) Die Anführung ist wörtlich genau; denn es handelt sich nur um ein Satz-Bruchstück, das aus der Konstruktion herausfällt. Also hilft es nichts, auf einigermaßen ähnliche Stücke des ATs zu verweisen.

Der Sachverhalt wird in eben diesem vierten Esrabuche auf merkwürdige Art deutlich. Es setzt nicht nur ein anschauliches Verständnis der Lehre von der göttlichen Eingebung voraus, sondern zieht daraus auch die notwendige Folgerung. Der Verfasser will das verbrannte AT wieder herstellen. Es sind aber vierundneunzig Bücher, die ihm in den vierzig Tagen der Einsamkeit mitgeteilt werden (siehe oben S. 131). Dazu gibt ihm Gott folgende Weisung: »Die vierundzwanzig Bücher, die du zuerst geschrieben hast, lege offen hin, daß darin die Würdigen und die Unwürdigen lesen! Die letzten siebzig aber bewahre, um sie den Weisen deines Volkes zu übergeben! Denn in ihnen ist die Ader (?) des Verständnisses, die Quelle der Weisheit und der Strom des Wissens« (14, 45/47). Diese verborgenen Bücher sind die späteren Zutaten zum kanonischen AT; also, neben den Büchern, die wir heute Apokryphen nennen, vor allem die jungen Offenbarungsbücher. Ihr Inhalt ist, eben weil sie erst in letzter Zeit entstanden, in besonderem Maße gegenwartsnah; scheint es deshalb ein Gebot der Vorsicht, diese Texte nur einem begrenzten Kreise zugänglich zu machen? Vielleicht spielt auch das Gefühl mit herein: das Volk könne mißtrauisch sein gegen Schriften, die erst vor kurzem auftauchten, zumal angesichts ihrer großen Menge (die Ziffer siebzig, wohl als runde Zahl gemeint, die etwas Abgeschlossenes bezeichnen soll, könnte auf Zuwachs berechnet sein; sie beweist jedoch in jedem Falle, daß der Seher sich eines beträchtlichen Angebots an neuen heiligen Schriften versieht). Offenbar aber wird in allen vierundneunzig Büchern der echte Gottesgeist wirkend gedacht.

Reichere Möglichkeit in dieser Richtung bietet das Griechenjudentum. Hier herrscht die Lehre von der göttlichen Eingebung allgemein, und man verfolgt sie bis in die letzten Ausläufer. Philon ist geneigt, allen Gebildeten wenigstens die Möglichkeit zuzugestehen, daß Gott ihnen den Geist sende; nicht nur dann, wenn sie gerade ein frommes Buch verfassen (siehe oben S. 129). Dieser Alexandriner ist davon überzeugt, daß auch er persönlich Gottes Eingebung erfuhr. Er berichtet von seinem eigenen Erleben zu Anfang des dritten Buches über die Einzelgesetze, an betonter Stelle: »Es gab eine Zeit, da ich mich ganz der Philosophie und der Betrachtung der Welt und ihrer Teile hingab, da ich mich des herrlichen, vielbegehrten, wahrhaft seligen Geistes freute, in stetem Verkehre mit göttlichen Gedanken und Lehren, an denen ich mich mit einem Verlangen erquickte, das nie zu stillen und nie zu sättigen war; da stieg kein niedriger oder gemeiner Gedanke in mir auf, noch wand ich mich im Staube um Ruhmes, Reichtums oder leiblicher Freuden willen; sondern in fernen Höhen glaubte ich stets in seelischer Verzückung zu schweben und mitzuschwingen mit Sonne und Mond, mit dem ganzen Himmel und dem Weltall« (III § 1; V S. 150 C.-W.). Philons Seele war also darin geübt,

sozusagen Himmelsreisen zu unternehmen. Bei ihm häuften sich Erlebnisse, wie sie dem Apostel Paulus wohl nur ein einziges Mal wiederfuhren (II Cor 12 2ff.). In einem anderen Zusammenhange bekennt Philon: »Meine Seele ist gewohnt, oft von Gott ergriffen zu werden und von dem zu weissagen, wovon sie nichts weiß« (über die Cherubim § 27; I S. 176 C.-W.). Können die Verfasser atlicher Schriften Höheres von sich erzählen? Hier zerfließen die Grenzen zwischen dem Erleben der Propheten Israels und den Erfahrungen der späteren jüdischen Frommen. Die gleichen Beobachtungen stellen wir bei den frühen Christen an. In den griechenchristlichen Gottesdiensten treten Propheten und Zungenredner auf. Der Geist packt sie, plötzlich, unwiderstehlich; sie können sich seiner Macht schwer entziehen; die Anwesenden, selbst wenn sie nicht oder noch nicht gläubig sind, hören oft genug aus ihren Worten Gottes Stimme und erleben so die Gegenwart des Höchsten auf eine geradezu sinnenfällige Art (I Cor 14 23—33 a; besonders 14 25). Aufgeschrieben werden die Äußerungen der Geistesträger meist nicht. Aber, wenn man sie einmal aus dem Gedächtnisse anführt, gelten sie als untrügliche Weisheit und Wahrheit (I Cor 15 51f. Rm 15 25f.; der Begriff des μυστήριον ist zu deuten nach I Cor 2 7 und 14 2).

Hier liegt ein Tatbestand vor, der bei der Entstehung des NTs Wichtigkeit gewinnt. Die Christen sind überzeugt, denselben Geist zu besitzen, der sich in den Propheten des Alten Bundes offenbarte. Beide haben Anspruch auf dieselbe Würde und Anerkennung. Justin der Märtyrer sagt zu den Juden: »Bei uns gibt es noch bis auf den heutigen Tag prophetische Gnadengaben; daraus solltet ihr ersehen, daß sie von eurem Volke, bei dem sie ehedem waren, auf uns übertragen wurden« (Gespräch mit Tryphon 82 1; der ganze Zusammenhang, 81f., ist wichtig). Schärfer formuliert Eirenaios: »Es ist ein und derselbe Geist Gottes, der in den Propheten aussagte, wo und wie der Herr erscheinen werde, und der in den (jüdischen) Ältesten (den Verfassern der Septuaginta) gut übersetzte, was gut geweissagt war. Derselbe (Geist) verkündete auch durch die Apostel, daß die Fülle der Kindschaftszeiten gekommen und das Königreich der Himmel nahe sei und in den Menschen wohne« (III 21, 4). Der Gedanke ist am wirksamsten dort, wo es sich auf christlicher Seite um das Werk eines Propheten handelt; also vor allem bei der Offenbarung des Johannes. Kein Zufall, daß gerade dieses Buch ein Hoheitsbewußtsein zur Schau trägt, das sich der Formeln des atlichen Deuteronomiums bedient (Apc 22 18f.; vgl. 1 3; dazu Deut 4 2 13 1)[26]. So schafft der

[26]) Es ist mir wahrscheinlich, daß Mt 1 1 und Joh 1 1 eine bewußte Nachahmung von Gen 1 1 vorliegt, also wohl ebenfalls der Anspruch auf kanonische Geltung erhoben wird, wenngleich zurückhaltender als in der Offenbarung. Aber er setzt sich nur langsam durch.

Seher Johannes eine Keimzelle des ntlichen Kanons. Die anderen Schriften der frühen Christenheit sind zum guten Teile älter, als die Offenbarung des Johannes, werden aber erst im Laufe der späteren Zeiten als heilige Texte anerkannt. Nun leuchtet ein, daß nicht alle christlichen Bücher zu kanonischem Range erhoben werden können. Das mag angehen, solange man ein baldiges Weltende erwartet. Flaut diese Hoffnung ab, so bricht sich die Erkenntnis Bahn: ein Schrifttum, das unbedingte Geltung fordert, muß eine abgeschlossene Größe sein. So werden Sicherungen eingeführt, mit deren Hilfe unbequeme Ansprüche zurückzuweisen sind. Um 180 erscheint in der Römergemeinde ein Erlaß über die kanonischen Bücher, der unter dem Namen Kanon Muratori bekannt ist. Hier wird ein jüngeres christliches Offenbarungsbuch, der »Hirt« des Hermas, mit folgenden Worten abgelehnt: »Den 'Hirten' schrieb Hermas ganz kürzlich, zu unserer Zeit, in der Stadt Rom, als auf dem Bischofsstuhle der Gemeinde der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß (also um 150); deshalb soll er zwar gelesen werden; aber in der Kirche vor dem Volke kann er nicht öffentlich vorgetragen werden, weder unter den Propheten, deren Zahl voll ist, noch unter den Aposteln, da wir ja am Ende der Zeiten stehen« (Z. 71ff.). In den letzten Worten werden Gesichtspunkte angedeutet, die schnell allgemeine Geltung gewinnen: ein heiliges Buch der Christen muß alt und möglichst apostolischen Ursprungs sein. Darum nützt es dem Hermas nicht, daß auch er, als Seher, mit besonderen Ansprüchen auftritt, wenngleich in anderer Weise, als Johannes (er gibt Anweisungen, wie sein Buch in der Römergemeinde und in der Gesamtkirche bekannt gemacht werden soll, 2. Gesicht 4, 2f.).

Damit sind allerdings nur gewisse Grundlagen für die Entstehung eines ntlichen Kanons gegeben. Der weitere Aufbau kann verschieden gehandhabt werden.

Lukian von Samosata läßt im Eingange einer seiner bösesten Schriften, des »widerlegten Zeus«, den höchsten Gott erklären: »Alles, was die Dichter unter der Herrschaft der Musen (ἐκ τῶν Μουσῶν κατεχόμενοι) singen, ist wahr; sobald sie aber von den Göttinnen verlassen werden und auf eigene Faust schaffen, sind sie dem Irrtume unterworfen« und bringen mancherlei Ungereimtes. Vermutlich wird derartiges schon von den altgriechischen Theologen erörtert, mit bezug auf heilige Texte. Die Anwendung auf das Christentum: kann ein Apostel reden oder schreiben, auch ohne von Gott bestimmte Weisungen zu empfangen? Die Frage ist sofort in bejahendem Sinne entschieden, wenn die göttliche Eingebung nur im Zustande der Verzückung wirkt: niemand kann ohne Unterbrechung in Ekstase leben. Aber im Kampfe mit Montan lehnt die Großkirche die Ekstase ab; dann läßt obige Frage verschiedene Antworten zu.

Weitherzige Christen nehmen alles ins NT auf, was nur von ferne apostolisch aussieht: sie hören überall Gottes Stimme. Unter diesen Umständen dürfen sie nicht zugeben, daß apostolische Schriften verloren gingen: dann hätte ja der Geist in solchen Fällen sozusagen vergebens gearbeitet, d. h. ohne breitere Wirkung zu erzielen. Im NT finden wir zwar Angaben, aus denen sich erschließen läßt, daß christliche Schriften verschwinden; etwa ein früher Korintherbrief, der vor unserem ersten Korintherbriefe anzusetzen ist (I Cor 5 9), und ein weiterer Korintherbrief, der zwischen den beiden erhaltenen Korintherbriefen abgefaßt wird (II Cor 2 3f.; vgl. Phil 3 1 Col 4 16 III Joh 9 Lc 1 1). Aber wer eine ununterbrochene Eingebung Gottes bei den Aposteln annimmt, muß um jeden Preis versuchen, den betreffenden Angaben einen anderen Sinn abzugewinnen. Einmal, im dritten Johannesbriefe (v. 9), halten manche alte Theologen sogar eine Textänderung für geboten. Der ursprüngliche Wortlaut ist: »Ich habe der Gemeinde etwas geschrieben; aber Diotrephes, der bei ihnen der erste sein will, nimmt uns nicht an«. Das nötigt zu der Annahme, daß ein Brief abhanden kam. Wenn man im Urtexte nur zwei Buchstaben zusetzt (das Wörtlein ἄν), läßt sich der Schluß vermeiden: »Ich hätte der Gemeinde etwas geschrieben« usw. Es gibt eine Reihe Zeugen, die so lesen. Weiter gehen die Christen, die für verlorene Schriftstücke auf eigene Faust Ersatz schaffen. Noch im II. Jh. wird dem Apostel Paulus ein dritter Korintherbrief untergeschoben, in dem allerdings wenig von dem Geiste des Apostels zu spüren ist[27].

Übrigens gibt es in Sachen der Lehre von der göttlichen Eingebung noch eine andere Art von Weitherzigkeit: dort, wo man ein Wirken des Geistes nicht nur im AT und NT anerkennt, sondern auch im Griechentume. Wir finden die Auffassung in starker Betonung bei Klemens von Alexandrien. Er nimmt an, wie Philon, daß die griechische Philosophie aus dem AT geschöpft habe. »Aber auf keinen Fall kann er die Folgerung mitmachen, daß die Philosophie vom Teufel stamme. Vielmehr muß dann Gott selbst den Diebstahl zugelassen haben, weil nach seinem Weltplane daraus 'wie aus dem Feuerdiebstahle des Prometheus' ein Segen für die Menschheit entspringen sollte«. »Wie für Platon, so ist auch für Klemens die Philosophie ein Geschenk Gottes an die Menschen.« »Die Philosophie hat bei den Griechen als Vorbereitung auf die endgültige Offenbarung dieselben Funktionen erfüllt wie bei den Juden das Gesetz. Sie ist der Bund, die διαθήκη, die Gott mit den Hellenen wie in anderer Form mit den Juden und in vollkommenster Gestalt durch Christus mit

[27]) Der III. Cor, der ursprünglich einen Bestandteil der «Taten des Paulus» bildete, bei A. Harnack in Lietzmanns Kleinen Texten XII[2] 1912; hier auch der Laodikenerbrief (vgl. Col 4 16). [Vgl. den Aufsatz o. S. 66—76.]

der ganzen Menschheit geschlossen hat«[28]. Dieser freie Sinn ist auch noch in späterer Zeit möglich. Zwar urteilt Basileios zurückhaltend, so sehr er vom Nutzen heidnischen Schrifttums überzeugt ist (Predigt für die Jugend über den rechten Gebrauch griechischer Bücher: MPG. 31, 564ff.). Dennoch findet Klemens Nachfolger. Um 500 entsteht, vielleicht in Alexandrien, eine christliche Sammlung heidnischer Orakel; sie soll zeigen, daß das Heidentum wenigstens Ahnungen von dem wahren Gotte besaß. Hier heißt es in der Einleitung: »Man soll die Zeugnisse der weisen Griechen über Gott nicht verwerfen; Gott kann den Menschen unmöglich sichtbar werden und sich so mit ihnen unterhalten; dafür bewegt er die Gedanken der guten Menschen und bietet sie (die Gedanken) dem Volke als Lehrer dar; wer diese Zeugnisse ablehnt, lehnt den Gott ab, der sie veranlaßte«[29]. Übrigens beruht die Weitherzigkeit dieser Christen auf einer gewissen Gegenseitigkeit. Numenios aus Apameia, ein Vorläufer des Neuplatonismus im II. Jh. n. Chr., sieht in Moses einen echten Propheten (Porphyrios über die Nymphengrotte 10 unter Hinweis auf Gen 1 2) und in Platon einen attisch redenden Moses (Klem. Teppiche I 22, 150, 4; II S. 93 St.).

Gläubige, die Heiden den Besitz heiligen Geistes zutrauen, werden es für möglich halten, daß Christen späterer Zeit ebenfalls göttliche Eingebung erfahren. Insbesondere ist es in asketischen Kreisen üblich, die Erlebnisse der Zeitgenossen mit den Fachausdrücken zu schildern, die für die biblischen Verfasser üblich sind. Ich hebe einige Beispiele aus Kyrill von Skythopolis (im VI. Jh.) heraus (E. Schwartz, TU XLIX 2, 1939). Ein Mönch redet ἐκ θείας τινὸς ἐπιπνοίας (Leben des Euthymios 45). Es wird der Asketen gedacht πάντων θεοπνεύστων πάντων χριστοφόρων (Leben des Sabas 16). Ein Einsiedler θεοφορούμενος προεφήτευσεν (ebenda 36). Man erwähnt Synoden θείαι ἐπιπνοίαι συγκροτηθείσας (ebenda 57). Viele Belege der Art sammelte Hermann Dörries (Theol. Litztg. LXXII, 1947, Sp. 215ff.).

Aber neben den Weitherzigen stehen ängstliche Gemüter, denen zweifelhaft ist, ob ein Apostel immer vom Geiste Gottes getrieben wird, wenn er redet oder schreibt. Paulus wendet sich in seinen Briefen niemals an die Gesamtkirche; ist für die ganze Christenheit maßgebend, was er etwa nur den Korinthern mitteilt? Die Frage wird in doppelter Weise behandelt, beide Male so, daß man die Allgemeingültigkeit der Briefe anerkennt; aber zugleich wird beide Male sichtbar, wie sehr man unter dem Probleme leidet. Zunächst kann man die Texte so bearbeiten, daß die Gesamtheit der Christen als Emp-

[28]) M. Pohlenz, Klemens von Alexandreia und sein hellenistisches Christentum 1943, S. 103ff. (Nachr. Gött. 1943). Hauptstellen: Teppiche VI 5, 42, 1 und 8, 67, 1 (II S. 452 und 465 Stählin). [29]) Erbse a. a. O. S. 168, § 7.

fängerin der Briefe erscheint. Das geschieht vor allem bei dem ersten Korintherbriefe, der einmal (nach Ausweis des Kanons Muratori) die Sammlung der Paulusbriefe eröffnete. Der Brief ist nach dem heute vorliegenden Texte gerichtet nicht nur »an die Gemeinde Gottes in Korinth«, sondern zugleich »an alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen aller Orten, bei ihnen wie bei uns« (I Cor 1 2). Ein unmöglicher Wortlaut: der erste Korintherbrief ist aus einem bestimmten Anlasse an eine einzige Gemeinde gerichtet. Man könnte wohl einen Augenblick erwägen, ob Paulus selbst so schreibe, in der Absicht, den Brief später irgendwie zu veröffentlichen, damit er der ganzen Kirche diene. Dem widerspricht jedoch, um von anderem zu schweigen, der Glaube an die Nähe des Endes, der in diesem Briefe besonders hervortritt. Also macht hier wohl ein Bearbeiter (etwa um 100 n. Chr.) den Versuch, den Brief nachträglich so zu gestalten, daß er an die gesamte Christenheit gerichtet scheint. Er begnügt sich auch nicht mit dieser einen Stelle, sondern fügt noch eine Reihe anderer hinzu, ohne freilich über den ersten Korintherbrief hinauszugreifen (I Cor 4 17 7 7. 17 10 32 11 16 14 33. 36 16 1)[30]. Später erringt der Römerbrief den Platz an der Spitze der Paulusbriefe, den er heute noch inne hat. So läßt sich erklären, daß von einigen Textzeugen die Stadt Rom in der Grußüberschrift des Briefes nicht genannt wird (1 7; vgl. 1 15). Damit wird der Römerbrief gewissermaßen zu einem »katholischen« Briefe. Das ist der erste Versuch, die Bedeutung der Paulusbriefe für die Gesamtkirche zu gewährleisten. Er wird selten unternommen: die Ehrfurcht vor dem Wortlaute der Apostelbriefe ist zu groß. Bequemer ist ein anderer Weg, den der Kanon Muratori einschlägt, den also die maßgebende Römergemeinde befürwortet. Hier heißt es von den Gemeindebriefen des Paulus: sie hätten zwar alle einen bestimmten Anlaß und seien zunächst nur an einzelne Gemeinden gerichtet; aber es sei bedeutsam, daß Paulus gerade an sieben Gemeinden schreibe (es wird vorausgesetzt, daß kein Paulusbrief verloren ging, und daß der Hebräerbrief kein Paulusbrief ist, was im älteren Abendlande nicht Wunder nimmt). Dieser Tatbestand erinnere an die sieben Sendschreiben des Sehers Johannes (Apc 2f.). Diese wendeten sich zunächst auch an sieben Einzelgemeinden; aber diese sieben bedeuteten die ganze Kirche. Ebenso seien die Briefe des Paulus an die Gesamtheit gerichtet (Z. 39ff.; besonders deutlich

[30]) Ich folge J. Weiß (Der I Kor 1910, S. XLI und 3f.). Weniger wahrscheinlich ist mir die Auffassung H. Lietzmanns, der annimmt, Paulus benutze eine jüdische Friedensformel (An die Korinther [3]1931 S. 5); W. Eltester verweist mich freundlichst auf [4]1949 von Kümmel und den sich dort findenden weiteren Stoff; leider ist mir die neueste Auflage hier unzugänglich. Was für eine Synagogeninschrift passend ist, dürfte in einem sehr persönlich gehaltenen Briefe befremden. Auch bleiben dann die anderen »katholischen« Stellen unerklärt.

Z. 57ff.: *Iohannis in apocalebsy, licet septem eccleseis scribat, tamen omnibus dicit*). In der Tat wird die Zahl Sieben (die Zahl der Wandelsterne in der alten Welt) gern benutzt, um eine Vollständigkeit anschaulich zu machen. Ich halte es deshalb für möglich, daß der Kanon Muratori in gewissen Grenzen geschichtlich Recht hat: er erklärt uns, warum der Seher Johannes und nach ihm der Sammler der Paulusbriefe auf eine Siebenzahl von Gemeinden zukommen. Spätere wiederholen dann den Grundgedanken, ohne auf die Siebenzahl einzugehen. So sagt Tertullian: *Nihil de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam* (gegen Mark. V 17). Man erkennt aber, daß die Frage auch hier als solche empfunden wird.

Erheblicher sind für den ängstlichen Beurteiler des NT die Bedenken, die er gegen eine Gruppe innerhalb der Paulusbriefe aussprechen kann: gegen die »Privatbriefe«, also gegen die Pastoralbriefe und den Philemonbrief. Wir heute bezeichnen die Pastoralbriefe schwerlich als private Schreiben: es sind Kirchenordnungen, für die Hand des Leiters bestimmt, also für eine Gemeinde oder eine Reihe von Gemeinden berechnet, nur deshalb an den Vorsteher gerichtet, weil es zweckmäßig scheint: schon beginnt die Entwicklung, die der Vollversammlung der Gemeindeglieder ihre Selbständigkeit entzieht und die Macht einem einzigen anheim gibt. Nur für sehr besorgte Gemüter ist weniger der Inhalt der Briefe maßgebend als die Form der Grußüberschrift. Dagegen müssen wir in Sachen des Philemonbriefes zugestehen, daß er ein Privatbrief ist. Er behandelt das Schicksal eines entlaufenen Sklaven. Paulus ist sonst geneigt, alle Fragen auf letzte Grundsätze zurückzuführen; aber im Philemonbriefe vermeidet er das fast durchweg; eine Lösung der Sklavenfrage wird in keiner Weise angestrebt, obwohl Paulus in anderen Zusammenhängen Worte findet, die wenigstens auf dem Wege zu einer Gesamtbeurteilung liegen (I Cor 7 21ff.). Diese vier »Privatbriefe« des Paulus gelangen nur allmählich zu unbestrittener Würde. Der Kanon Muratori macht deutlich, daß es dabei Schwierigkeiten gibt. Aber sie werden überwunden: schließlich, so lesen wir hier, finden die vier Briefe Aufnahme im NT, nicht nur »aus Liebe« zu dem Apostel Paulus (das wäre ein Verzicht auf ein grundsätzliches Urteil), sondern auch »zur Ehre und zum Nutzen der katholischen Kirche« (die angeblichen Privatbriefe sind also doch von allgemeiner Bedeutung, Z. 59ff.). Dabei klingen die gewählten Wörter (*sanctificatae sunt*), als erinnere sich der Verfasser noch einer Beschlußfassung, die den vier Briefen volles Ansehen zusprach: dann wäre besonders deutlich, daß die Privatbriefe später als die Gemeindebriefe des Paulus das Ziel erreichen (sie stehen ja auch außerhalb der bedeutungsvollen Siebenzahl). Die syrischen Christen versagen teilweise noch im III. und IV. Jh wenigstens dem Philemonbriefe die Anerkennung. Ge-

wisse Theologen erklären, indem sie auf letzte Grundsätze zurückzugehen suchen: kein Mensch, auch kein Apostel, besitze den Geist ohne Unterbrechung; ein Geschäftsbrief, wie der Philemonbrief, sei nun und nimmer von Gott eingegeben. Diese Syrer sind frei und folgerichtig genug, auch in anderen Paulusbriefen Stellen zu finden, die sie nicht auf den Geist zurückführen mögen; so die Bemerkung über den Mantel, der in Troas zurückblieb, und einen Zornesausbruch im Galaterbriefe (II Tim 4 13 Gal 5 12). Über diese Erörterungen unterrichtet uns Hieronymus in seiner Vorrede zur Erklärung des Philemonbriefes (387/88 n. Chr.). Auch der maßvolle Theodor von Mopsuhestia geht in einleitenden Bemerkungen zur Erläuterung desselben Briefes auf die hier bestehenden Fragen ein (Swete II S. 258ff.). Er macht deutlich, daß der Philemonbrief zunächst ein Privatbrief scheint, fährt dann aber fort: *Quae est ergo utilitas etiam huius epistolae? ut omnes, qui in ecclesiastica habentur functione, maxime illi, qui praeesse ecclesiis videntur, [ut] sciant, quemadmodum oporteat agere cum illis, qui nobis fide iuncti sunt, quando vel maxime de negotiis illis agitur, quae ad illos proprie pertinere videntur* usw.

(Abgeschlossen am 15. Febr. 1953.)

Zu den Philippus-Akten

Von Oberstudiendirektor Dr. **Alfons Kurfess**
(20a) Neu-Ölsburg Kr. Peine

(Acta apost. apocr. ed. M. Bonnet. II, 2: 1903.)

Daß die älteste Fassung mancher Apostelakten lateinisch ist, zeigt die Ausgabe von Lipsius (Acta apost. apocr. I). Von einigen griechisch überlieferten Acta ist die lateinische Vorlage gleichfalls erwiesen, so zwei verschiedene griechische Rezensionen der Andreasakten von M. Bonnet (Byz. Zs. 3, 1894, 458ff.) als Übersetzungen des lateinischen Originals (im Gs. zu dem im Codex Vatic. graec. 808 = Bonnet II, 1, 38—45 erhaltenen Bruchstück[1] über das Leiden des Apostels Andreas), oder das Bartholomäusmartyrium (hrsg. von Tischendorf, Acta apost. apocr. S. 243ff.), das, wie gleichfalls Bonnet (Analecta Bolland. 14, 1895, 353ff.) nachgewiesen hat, ursprünglich lateinisch war und erst spät ins Griechische übersetzt wurde (lat. und griech. Text neu hrsg. von Bonnet, II, 1, 128—150)[2]. Über die

[1]) Vgl. Schmid-Stählin, Gesch. d. gr. Lit. II, 2 (München 1913), S. 1009 Anm. 113 »Auch im Stil unterscheidet sich das Stück wesentlich von den anderen Texten; die Reden des Apostels bestehen fast nur aus kleinen unverbundenen Sätzen, in denen Anaphora, Gleichklang, paralleler Satzbau im Übermaß angewendet sind, um eine gewisse Feierlichkeit zu erzielen; ähnlich sind auch die Reden, die Andreas an das Kreuz und vom Kreuz aus hält.« [2]) Die meisten griechisch überlieferten Apostelgeschichten sind, wie schon das Griechisch zeigt, aus dem Syrischen übersetzt.

Originalität der griechisch geschriebenen Philippusakten[3] hat m. W. noch nie jemand Zweifel gehegt. Bei meiner Übersetzung ins Deutsche, wohl der ersten, die ich für die im Erscheinen begriffene 3. Auflage der NTlichen Apokryphen (hrsg. von E. Hennecke) herstellte, glaube ich, einige Latinismen festgestellt zu haben:

a) 72 (9) Bonnet p. 29, 1: μὴ τῇ μαγείᾳ σου θέλε ἡμᾶς ἐκτυφλοῖν. μὴ θέλε ist ungriechisch, es ist der typische Prohibitivus im Lateinischen: *noli* ...

b) 79 (16) p. 31, 26: πάντως ὁ θεὸς ἤγαγεν τὸν Φίλιππον εἰς τὴν πόλιν, ἵνα ... πάντως ist das lateinische *omnino*.

c) 52 (8) p. 22, 30: λέγει (ὁ Ἰρεος) αὐτῇ. Καὶ ποῖον δίκαιον φαγεῖν με ἢ πιεῖν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ πεινῶντος ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει; ὅνπερ ἐὰν ἴδῃς, πιστεύεις, ὅτι ἅγιός ἐστιν. Das ist ein lateinischer verschränkter Relativsatz, wie es im Griechischen nicht üblich ist: *quem si videris credes eum sanctum esse* (bzw. *quod sanctus est*, was im Spätlatein möglich ist).

d) 68 (5) p. 27, 31: οἱ δὲ ἄρχοντες καὶ τὰ πλήθη ἔκραξαν· Οὐ πείθεις ἡμᾶς τὸν ξένον εἶναι ἐν τῇ πόλει ἡμῶν. οὔτε γὰρ ἀνεχόμεθα τῆς διδαχῆς αὐτοῦ. Wenn wir das griechische Wörterbuch aufschlagen, lesen wir: οὔ-τε und nicht (ungebräuchlich!). Aber gut lateinisch ist die Einleitung *neque enim* »denn ... nicht [4].

e) 124 (18) p. 53, 1: καὶ ἦν ὀργιζόμενος σφόδρα (ὁ ἀνθύπατος = *proconsul*) καὶ λέγων πρὸς τοὺς ἱερεῖς· Τί ὅτι τὴν ἐμὴν ἐμάγευσαν γυναῖκα: Das τί ὅτι ist das lat. *quid? quod* (was sagst du dazu, daß ...) = *quin etiam* »ja sogar«. Die Stellung am Schluß ist ungriechisch, aber lateinisch: *quin etiam meam perduxerunt uxorem*. Auch ἦν ὀργιζόμενος fällt auf; es ist das lat. *erat iratus*.

f) 128 (22) p. 57, 4: Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· Μὴ οὐκ εἶ ἐκ τῆς πόλεως ἡμῶν, καὶ ἐρωτᾷς περὶ τῶν ἀνθρώπων τούτων; οἵτινες πολλοὺς ἠδίκησαν, ἔκλεισαν δὲ τοὺς θεοὺς ἡμῶν, καὶ ἐν τῇ μαγείᾳ αὐτῶν ἀνεῖλον καὶ τοὺς ὄφεις καὶ τοὺς δράκοντας. Ich muß gestehen, das Verständnis dieses Satzes hat mir viel Schwierigkeit bereitet, bis ich dahinter kam, daß in οἵτινες die relative Satzanknüpfung *qui* (also griech. οἵπερ) steckt. Es liegt also ein offensichtlicher Übersetzungsfehler vor. An ἔκλεισαν hatte Bonnet Anstoß genommen (und ἔκλασαν vermutet, was auch eine Hs. bietet), es aber im Text stehenlassen, weil in der Parallelüberlieferung Z. 16 ἔκλεισαν δὲ καὶ τὰ ἱερὰ ἡμῶν und Z. 24 ἔκλεισαν δὲ ἡμῶν τὰ εἴδωλα steht. Immerhin ist der Ausdruck kühn, und ich kenne im Griechischen keine entsprechende Stelle. Dagegen im Lateinischen ist *claudere* nicht selten für *intercludere* gebraucht[5].

---

[3]) Leider sind die Philippusakten noch nicht aus dem Armenischen übersetzt. Immerhin vgl. Erik Peterson, Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar, Tüb. Th. QS. 113, 1932, 289ff. [4]) Ebenso sehe ich in κεκακωμένους ποικίλαις νόσοις (p. 7, 3) das lateinische *variis morbis vexatos*. [5]) Weitere Latinismen in den Philippusakten:

p. 27, 10 ἡ πᾶσα σχεδὸν πόλις = *tota fere urbs*

Auch die ὑπομνήματα περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν θαυμάτων ... Φιλίππου (aus dem cod. Paris. gr. 1551 = Bonnet II, 2 p. 91ff.), eine kürzere Fassung der Philippusakten und in anderer Anordnung (es kann sich nicht um einen »Auszug« aus obigen acta Philippi handeln, da an manchen Stellen mehr und Besseres steht; auch ist z. B. in der Hohepriester-Szene richtig »Annas« statt »Ananias« überliefert) finden sich gleichfalls Latinismen:

a) p. 94, 43: οἱ δὲ ἀπιστήσαντες αἰωνίως παρ' αὐτοῦ πονηροῖς συγκαταριθμήσονται πνεύμασιν (lat. Stellung!).

b) p. 96, 1 ... ἔδοξαν ἐπιστολὴν (ἐπιστολῇ Hs.) παραπέμψαι εἰς Ἱερουσαλὴμ πρὸς Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα ἑαυτῶν (Stellung! lat. *pontificem suum*), ὅπως (lat. *ut* finale!) ἐλθὼν αὐτὸς νομομαθέστατος (*legis peritissimus*) ὢν δυνηθῇ διασκεδάσαι τὴν διδασκαλίαν Φιλίππου καὶ Βαρθολομαίου. Das alles klingt durchaus lateinisch.

c) p. 97 14: ὁ δὲ παμβέβηλος ἀρχιερεὺς καὶ παμμίαρος ἀκούσας ... (Stellung!): ich sehe in den Attributen den lateinischen Superlativ: scelestissisimus bzw. improbissimus.

d) p. 95, 29 πρὸς τὰς τῆς Μυσίας καὶ Λυδίας (Λιβύας Hs.) μετέβη πόλεις (lat. Stellung!) = *in Mysiae et Lydiae se contulit urbes.*

e) p. 95, 14: ὡς δὲ μετὰ τοῦ ἀκολουθοῦντος ὄχλου ἐκεῖσε παρῆν, ὡς ἤσθοντο τὴν τοῦ ἀποστόλου παρουσίαν τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα ... ἐν εἴδει καπνοῦ ᾤχοντο [ἀπὸ] πάντα ἔκειθεν. Durchweg lateinische Stellung! Dann fährt er fort ohne Satzverbindung, mit demonstrativem Anschluß, der eben lateinisch ist: τοῦτο τὸ παράδοξον θαῦμα ἰδόντες οἱ ὄχλοι καὶ λίαν καταπλαγέντες ἐπίστευσαν ἅπαντες εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν = *hoc inopinatum miraculum conspicati acervi et valde perterriti crediderunt omnes in Dominum nostrum Jesum Christum.* Die Rückübertragung, Wort für Wort ist deutlich genug.

f) p. 98, 1: Ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος Φίλιππος πολλὰ αὐτὸν νουθετήσας καὶ διδάξας ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἵνα μὴ γένηται τοῦ διαβόλου σκεῦος καὶ σκήνωμα, ἀλλ' ἵνα μετανοήσῃ καὶ πιστεύσῃ καὶ βαπτισθῇ, ὡς [δὲ] εἶδεν αὐτὸν ὅλως μὴ ἐνδιδόντα, μέχρι τοῦ τραχήλου

---

p. 27, 15 εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν (ebenso p. 28, 33 εἷς οὖν ἐξ αὐτῶν) = *unus ex iis*

p. 27, 17 παρακαλῶ wie im Lat. *oro* (volkstümlich!)

p. 27, 26 τὴν ταραχὴν ὑμῶν παύσασθε = *tumultum* bzw. *seditionem vestram sedate* (Wortspiel!)

p. 27, 31 ἔχομεν γὰρ ἡμετέρους θεοὺς ἰσχυροὺς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ αὐτοῦ = *habemus enim nostros deos superiores deo eius*

p. 27, 32f. ἄρατε ... ⟨ἐκ⟩ τῆς πόλεως ἡμῶν = *tollite ... ex urbe nostra*

p. 28, 8 μετὰ θυμοῦ = *cum ira,* ebd. 8 πυρίκαυστοι γενήσεσθε = *igni combusti eritis*

p. 28, 13 προσέταξεν δὲ ὁ Ἱρεος ἱκανοὺς δούλους ἀκολουθεῖν τῷ Φιλίππῳ = *iussit autem I. aptos servos subsequi Philippum*

p. 26, 17 ἐκινήθησαν πάντες οἱ ὄντες Ἰουδαῖοι καὶ παρασεβόμενοι (= παρασευόμενοι, von Bonnet nicht bemerkt!) ἐν τῇ πόλει πάντες κατὰ τοῦ Ἱρέου (ganz unmögliche Stellung im Griech.; das wiederholte πάντες weist auf lat. *quicumque*) = *moti sunt omnes Iudaei, quicumque erant et devertebantur in urbe, adversus Ireum*

Textverbesserung: p. 27, 30 οὐ πείθεις ἡμᾶς τὸν ξένον εἶναι ⟨ἐᾶν⟩ ἐν τῇ πόλει ἡμῶν.

καὶ τῆς ὑπήνης τοῦτον ἡ γῆ καταπέπωκε (= lat. Perf. hist.). οὔπερ γενομένου θαύματος (lat. Stellung mit relativem Anschluß!) θαυματουργεῖταί τι ἕτερον σημεῖον παρὰ τοῦ ἀποστόλου ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ. Das alles ist bloß kein Originalgriechisch, aber es kann einmal eine schwungvolle lateinische Periode gewesen sein.

Ich könnte noch manches anführen (z. B. die Periode p. 95, 22—40, die mit 6 Part. Praes. abschließt, wo im Lat. natürlich Relativsatz mit 6 Verba finita ursprünglich gestanden hat), doch ich denke, das Gebotene genügt!

Zum Schluß sollen noch ein paar textkritische Bemerkungen folgen:

a) Die Überschrift der 2. Handlung πρᾶξις β' ὅτι εἰσῆλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τῶν Ἀθηνῶν ist natürlich abzuändern in εἰς τὰς Ἀθήνας τῆς Ἑλλάδος, denn im folgenden wird genau die Stadt Athen und Hellas auseinandergehalten. Es wird doch im Ernst niemand glauben, der Verfasser bzw. Übersetzer habe geglaubt, Hellas liege in Athen? Entsprechend ist im ersten Satz (p. 5, 31) [τὴν καλουμένην Ἑλλάδα] zu tilgen nach εἰσῆλθε εἰς τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν. Es sei denn, man müßte einen Ausfall annehmen, etwa: τὴν καλουμένην τῆς Ἑλλάδος ⟨παίδευσιν⟩: Athen, die »Hochschule« Griechenlands (vgl. Thuk. II 41, 1). Lücken haben wir allerdings mehrere.

b) p. 6, 16 (in dem Brief der Philosophen an den Hohenpriester in Jerusalem): Μεγάλης οὔσης μετὰ σοῦ τε καὶ ἡμῶν ἐν παντὶ τῷ καιρῷ, ὡς ὅτι ἡμεῖς οἱ φιλοσοφούμενοι οἱ Ἀθηναῖοι γινώσκεις. Hinter καιρῷ vermutete schon Tischendorf eine Lücke; es muß aber auch vor γινώσκῃς (so ist wohl zu lesen: »du sollst erfahren«) das Verb ausgefallen sein. Ich vermute: μεγάλης οὔσης μετὰ σου τε καὶ ἡμῶν ἐν παντὶ τῷ καιρῷ ⟨φιλίας⟩ [ὡς], ὅτι ἡμεῖς οἱ φ. οἱ Ἀ. ⟨θέλομεν⟩, γιγνώσκῃς.

c) p. 7, 5 (am Schluß des Briefes) . . . ἐλθὲ πρὸς ἡμᾶς, ἵνα αὐτὸς ἡμῖν ἀπαγγείλῃς τὸ τί βούλεται εἶναι τὸ ὄνοματι τῷ διδάσκει τὸν Ἰησοῦν. Ich vermute hinter ἀπαγγείλῃς: ὅτι βούλεται ἐκεῖνο τὸ ὄνομα τὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν διδάσκει ⟨ὁ Φίλιππος⟩. »Komm zu uns, um uns persönlich darüber aufzuklären, was es für eine Bewandtnis habe (*quid sibi velit*) mit jenem Namen Jesu, den Philippus lehrt«.

d) p. 8, 20 ἐσθίειν τε πάντα ἁπλῶς καὶ συμμιγεῖς εἶναι μετὰ τῶν ἐθνῶν. Es muß heißen συμμιγῆναι.

e) Die Lücke (p. 15, 25) ist leicht auszufüllen nach dem Paris. gr. 1551 = p. 98, 38: ἐδεήθησαν τοῦ Φιλίππου ⟨κατασχεῖν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος⟩ καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα.

f) p. 31, 19: Καὶ ὁ Ἀρίσταρχος πάλιν εἶπεν (es handelt sich um das Religionsgespräch): Οὗτος Ἰησοῦς Χριστὸς λέγεται. οἶδα γὰρ ὅτι Ἡσαίας χριστὸν εἴρηκεν· Τάδε λέγει κύριος τῷ χριστῷ μου κυρίῳ (Jes. Κύρῳ), καὶ οὐκ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς ἐπακοῦσαι ⟨. . .⟩ ἐπὶ σὲ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. In der Lücke muß gestanden haben ⟨ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη. Καὶ ὅτι⟩ (neues Zitat) Ἐπὶ σὲ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (= Jes 45 1. 42 4 = Matth. 12 21). Das zweite Zitat ist frei (statt τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) ἐπὶ σέ.

g) Im vorhergehenden Kapitel (78 bzw. 15) hatte Philippus hinter einander zitiert: Jes 42 1 53 7. 8 50 6 65 2. 1. Das letzte Zitat (Jes 65 2) wird eingeleitet mit: Καὶ ἄλλος. Es handelt sich aber um denselben schon

zitierten Jesaias. Und hernach folgen die Zitate aus den Psalmen (ὁ δὲ Δαυὶδ περὶ αὐτοῦ φησιν): Ps 2 7 3 2ff. 15 (16) 8 12; dann wieder Propheten, eingeleitet mit Καὶ ἕτερος. Wie steht es nun mit Καὶ ἄλλος (p. 30, 31)? Sehr einfach: lies ἄλλως. ο und ω sind nicht selten vom Schreiber vertauscht, z. B. p. 8, 19 liegt der umgekehrte Fall vor: ἐστράτευσες ὑπ' αὐτῶν πλήθη πολλά, es muß heißen: ὑπ' αὐτόν.

Anhang: Texte, griechisch mit lateinischer Rückübersetzung (Acta Philippi 66—70)

Dieser »Anhang« wird durch wörtliche Rückübersetzung, die auch nach Möglichkeit die Wortstellung beibehält, zeigen, daß das kein Originalgriechisch ist, sondern nach Diktion und Wortstellung ein Übersetzungsgriechisch aus lateinischer Vorlage darstellt. Daß ich gerade diese Kapitel herausgegriffen habe, liegt daran, daß ich die 6. Geschichte, die in Nikatera spielt, als letzte für Hennecke, NTliche Apokryphen[3], übersetzt habe. Ich hätte ebensogut beliebige andere Kapitel als Exempel nehmen können. Daß das bislang noch niemand gemerkt hat, kommt wohl daher, daß die Philippusakten noch nicht ins Deutsche übersetzt waren. Aber James hätte es auch merken müssen[6].

66 (8) Ὡς δὲ εἶδον αὐτὸν οἱ καθεζόμενοι ἄρχοντες, ἀνέστησαν καὶ ἐξεπλάγησαν, ὅτι οὐκ ἦν ἠμφιεσμένος ὡς πρώην, καὶ ὅτι οὔτε μετὰ ὀψικίου (??) καὶ ὄχλου, ἀλλὰ δύο δοῦλοι μόνον ἠκολούθουν αὐτῷ. εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Ὀνήσιμος πρῶτος εἶπεν μετὰ τὸ καθεσθῆναι αὐτούς· Οἶδα ὅτι οὐκ ἰσχύω λαλῆσαί σοι, ἀλλά, παρακαλῶ, φθέγξαι ἡμῖν, διὰ τί οὕτως ἀφησύχασας (überl. ἀπηούχασας) πανοικὶ μετὰ τοῦ ξένου καὶ μάγου τοῦ καλουμένου Φιλίππου; μή τι καινότερον ἀκούσας ἠπατήθης ὑπὸ τοῦ ξένου; νῦν οὖν παράδος ἡμῖν αὐτόν, ἵνα καὶ σὺ σωθῇς καὶ ἡ οἰκία σου, ὅτι πᾶσα ἡ πόλις κατὰ σοῦ στασιάζει. μὴ οὖν ἡμᾶς ἀπαξιώσῃ, ἀλλὰ ἀποκρίθητι ἡμῖν κἂν ἕν ῥῆμα, ὅτι καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ πᾶσα ἡ πόλις σοῦ ἕνεκεν συνῆλθον.

Cum autem vidissent eum sedentes magistratus, surrexerunt et valde perterriti sunt, quod non erat vestitus ut nuper neque cum *nomenclatore* (?) et multitudine ⟨advenerat⟩, sed duo servi tantum sequebantur eum. unus autem ex iis Onesimus primus locutus est, postquam consederunt: Scio me non valere persuadere tibi, sed dic nobis, oro, propter quid adeo acquisivisti tota cum familia cum hospite et mago, qui vocatur Philippus? nonne novum quid cum audivisses, deceptus es ab hospite? nunc igitur trade nobis eum, ut et tu serveris et domus tua, quod tota urbs contra te tumultuatur. proinde ne nos dedignatus sis, sed responde (κἂν = siquidem?) unum verbum, quod et magistratus et tota urbs propter te convenerunt. —

[6]) Was mag bloß hinter dem sinnlosen ὀψικίου 66 (8) p. 27, 14 stecken? Die Römer treten mit *nomenclator* und großem Gefolge auf. Das brachte mich auf den Einfall ὀνοματοθέτου. Oder steckt darin οἰκονόμου »Hausverwalter«? Oder gar das fehlende Verb ἀφίκετο? Also οὔτε (übrigens ganz ungriechisch ohne vorhergehendes οὔτε, dagegen lateinisch *neque* als Fortführung von *non*: s. u.) ἀφίκετο μετὰ ⟨μεγάλου⟩ ὄχλου.

67 (4) Καὶ ὁ Ἴρεος ἀπεκρίθη· Ἵνα τί ἐγὼ σήμερον ὑφ' ὑμῶν ἀνακρίνομαι ἕνεκεν τοῦ δικαίου ἀνδρός; ἀπόστητε ἀπ' αὐτοῦ, καὶ τὴν ταραχὴν ὑμῶν παύσασθε, μή ποτε ἀγανακτήσας ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος ἐπικαλέσηται τὸν ἴδιον θεόν, καὶ πάντας ὑμᾶς πυρὶ κατακαύσει.

Et Ireus respondit: Ut quid ego hodie a vobis temptor propter iustum virum? desistite ab eo et seditionem vestram sedate, ne quando indignatus vir Dei advocet suum deum, et vos omnes igni cremabit.

68 (5) Οἱ δὲ ἄρχοντες καὶ τὰ πλήθη ἔκραξαν· Οὐ πείθεις ἡμᾶς τὸν ξένον εἶναι ⟨ἐᾶν⟩ ἐν τῇ πόλει ἡμῶν. οὔτε γὰρ ἀνεχόμεθα τῆς διδαχῆς αὐτοῦ· ἔχομεν γὰρ ἡμετέρους θεοὺς ἰσχυροὺς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ αὐτοῦ. Οἱ δὲ Ἰουδαῖοι μεῖζον ἔκραζον· Ἄρατε τὴν ἄδικον ταύτην καὶ ξένην διδαχὴν ⟨ἐκ⟩ τῆς πόλεως ἡμῶν· Ἰδὼν οὖν ὁ Ἴρεος, ὅτι οὐ δύναται ἀνατρέψαι τὰ πλήθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ· Καὶ ἐμβλέψας ὁ Φίλιππος τῷ Ἰρέῳ λέγει· Μή τι ἐφοβήθης περὶ τῶν στασιαζόντων; καί φησιν ὁ Ἴρεος· Οὐκ ἐπιστραφήσομαι εἰς τὰ ὀπίσω, εἰ καὶ δέοι ἀποθανεῖν με.

Magistratus autem et acervi (hominum) clamaverunt: Non persuades nobis, ut hospitem esse ⟨sinamus⟩ in urbe nostra. neque enim patimur doctrinam eius; habemus enim nostros deos superiores deo eius. Iudaei autem maius clamabant: Tollite iniquam hanc et alienam doctrinam ex urbe nostra. Cum igitur Ireus vidisset se non posse convertere acervos, rediit in domum suam. et intuens Philippus Ireo dixit: Nihilne perterritus es propter tumultuantes? Et Ireus: Non retro vertar, inquit, et si moriendum sit mihi.

69 (6) Καὶ ὡς ἦν ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Ἰρέου ὁ Φίλιππος, λαβόντες ξύλα οἱ ὄχλοι καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς πόλεως παρεγένοντο μετὰ θυμοῦ καὶ ἔκραξαν λέγοντες· Δὸς ἡμῖν τὸν πλάνον, ἐξάγαγε τὸν μάγον, μὴ καὶ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου καὶ τὰ τέκνα καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ μάγος μετὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν πυρίκαυστοι γενήσεσθε. Πᾶσα ἡ πόλις βοᾷ.

Atque dum est in domo Irei Philippus, ligna ferentes acervi et magistratus urbis advenerunt cum ira et clamaverunt dicentes: Da nobis fraudatorem, educ magum, ne et tu et domus tua et filii et servi et magus cum discipulis suis (sic! αὐτοῦ ist zwischengestellt !) igni interituri sitis. Tota urbs conclamat. —

70 (7) Ὡς δὲ ἔγνω ὁ Φίλιππος, ὅτι ταράσσειν μέλλουσιν τὴν οἰκίαν ἕνεκεν αὐτοῦ, ἀνοίξας τὸν πυλῶνα ἐξῆλθεν ἅμα τοῖς σὺν αὐτῷ· συνεξῆλθεν δὲ καὶ ὁ Ἴρεος. Καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες τὸν Φίλιππον ἔκραξεν· Ἰδού, οὗτός ἐστιν ὁ μάγος, ἀποκτείνωμεν αὐτόν· Προσέταξεν δὲ ὁ Ἴρεος ἱκανοὺς δούλους ἀκολουθεῖν τῷ Φιλίππῳ, ἵνα μὴ ἀδικήσωσιν αὐτὸν ἐν τῇ μωρίᾳ αὐτῶν. ἁρπάσαντες οὖν οἱ ὄχλοι

Cum autem cognovisset Philippus eos deleturos esse domum propter se, porta patefacta exiit simul cum comitibus; una exiit et Ireus. et omnis multitudo videntes Philippum clamaverunt: Ecce magus! interficiamus eum! Iussit autem Ireus aptos servos subsequi Philippum, ne iniuria afficiant eum in stultitia sua. Rapientes igitur acervi Philippum duxerunt in curiam, ut eum verberarent; acervi autem cla-

τὸν Φίλιππον ἤγαγον εἰς τὸ βουλευτήριον, ἵνα μαστίξωσιν αὐτόν· οἱ δὲ ὄχλοι ἔκραζον· Δήσατε τοῦ πλάνου τᾶς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἰσχυρῶς, καὶ οὕτως μαστίξατε.

mabant: Vincite fraudatoris manus et pedes valde, et ita verberate!

Aus den sog. ὑπομνήματα des cod. Paris. 1551 (Bonnet p. 91ff.)

p. 95, 14: ὡς δὲ μετὰ τοῦ ἀκολουθοῦντος ὄχλου ἐκεῖσε παρῆν, ὡς ἤσθοντο τὴν τοῦ ἀποστόλου παρουσίαν τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα, ἐπὶ πλείστην ὥραν τοὺς ἄνδρας διασπαράξαντα, καὶ πολλά τινα ἐμπαθῆ καὶ αἰσχρὰ δι' αὐτῶν προϊέμενοι ῥήματα τὴν δυσαχθῆ αὐτῶν στηλιτεύοντα γνώμην, ἐν εἴδει καπνοῦ ᾤχοντο ἀπὸ πάντα ἐκεῖθεν. τοῦτο τὸ παράδοξον θαῦμα ἰδόντες οἱ ὄχλοι καὶ λίαν καταπλαγέντες ἐπίστευσαν ἅπαντες εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· οὓς καὶ τῇ ἑωθεν ὁ ἀπόστολος κατηχήσας καὶ βαπτίσας εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἐκκλησίαν οἰκοδομήσας καὶ τὸν χριστοφιλῆ καὶ θεόφρονα ἄνδρα Ἱερία (sic!) ἐπίσκοπον αὐτοῖς καταστήσας, καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους ἐξ αὐτῶν προχειρίσας, καὶ κανόνας καὶ τύπους καταλείψας αὐτοῖς, ἅμα Βαρθολομαίῳ καὶ Μαριάμνῃ καὶ Θεοκλείᾳ πρὸς τὰς τῆς Μυσίας καὶ Λυδίας μετέβη πόλεις, εὐαγγελιζόμενος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ θεραπεύων κατὰ τὸ γεγραμμένον πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

Dum autem (Philippus) cum sequenti multitudine illic adest, ubi animadverterunt apostoli praesentiam impuri spiritus, qui per plurimam horam viros vexaverant et multa quaedam maledicta et turpia per eos edentes verba indignam ipsorum pronuntiabant sententiam, subito sub specie fumi excesserant omnia abinde. Hoc inopinatum miraculum conspicati acervi et valde perterriti crediderunt omnes in Dominum nostrum Iesum Christum. Quos plane mane apostolus cum docuisset et baptizavisset in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ecclesia aedificata et Ireo, viro Christi amantissimo et Dei studiosissimo, episcopo iis praefecto et presbyteris diaconisque ex iis electis, et canonibus ordinibusque iis relictis, simul cum Bartholomaeo et Mariamna et Theoclia in Mysiae et Lydiae se contulit urbes, ut evangelizaret verbum Dei et curaret secundum scripturam omnem morbum omnemque infirmitatem.

(Abgeschlossen am 30. April 1951)

Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes

Von **Herbert Braun**
(Bodenheim bei Mainz, Rheinstr. 2)

In der Frage nach der Unechtheit des II. Thessalonicherbriefs ist, nachdem anfänglich der unpaulinische Charakter der Eschatologie in 2 1ff. das Hauptargument gegen die paulinische Herkunft bildete, seit W. Wrede immer mehr die literarische Abhängigkeit von II gegenüber I beobachtet und als Indiz verwertet worden. Nachfolgende Besinnungen wollen die gleiche Frage von seiten der theologischen Begriffswelt aufhellen.

I.

Die δικαία κρίσις steht bevor (1 5). Nicht wie die δικαιοκρισία (Rm 2 5), in der jeglichem Menschen sein ἔργον ἀγαθόν vergolten wird (Rm 2 6-11); nicht die Szene vor dem βῆμα θεοῦ oder Χριστοῦ, in der jeder Christ (»wir« Rm 14 10-12 II Cor 5 10; με I Cor 4 4f.) über sein vollbrachtes ἀγαθόν oder φαῦλον Rechenschaft ablegen wird; auch nicht bloß das κρίμα über die Irrlehrer (Gal 5 10 II Cor 11 15). Die hier im II. Thessalonicherbrief ergehende κρίσις wird danach befinden, je nachdem ob jemand zu der bedrängten Gemeinde oder zu ihren Bedrängern gehört. a) Die θλιβόμενοι werden im Gericht der eschatologischen βασιλεία für würdig erachtet. b) Die θλίβοντες erhalten Strafe für ihre Gottes-Unkenntnis und für ihren Ungehorsam gegenüber dem Evangelium. c) In beidem stellt sich die δικαία κρίσις dar.

a) Die βασιλεία, deren die Christen für würdig erachtet werden sollen, ist eindeutig etwas Zukünftiges; vielleicht, wenn 1 11 nach 1 5 und nicht nach dem üblichen paulinischen Sprachgebrauch ausgelegt werden muß, auch die κλῆσις. Bei Paulus dagegen steht ἀξίως stets in Beziehung auf das gegenwärtige, bereits erfolgte Wunder des Christseins in seiner objektiven (I Thess 2 12 τοῦ θεοῦ καλοῦντος; Phil 1 27 τοῦ εὐαγγελίου) oder subjektiven (Rm 16 2 τῶν ἁγίων) Gestalt; auch im Epheser- (4 1) und Kolosserbrief (1 10) verhält es sich ähnlich. An all diesen Stellen wird ἀξίως paränetisch verwendet: das Widerfahrnis des Christseins, das die eschatologische Errettung einschließt, verpflichtet; das Glauben des Christen unterliegt nach keiner paulinischen Äußerung dem Gericht. Hier dagegen wird konstatiert: Leiden für die βασιλεία (1 5) und Annahme des Glaubens-

zeugnisses (1 10; ὅτι kausal) lassen für die zu erwartende βασιλεία als würdig gelten. Zwar nicht die παθήματα haben eine direkte Entsprechung zur βασιλεία (der terminologische Gegensatz zu Rm 8 18 ist zwar noch vermieden), wohl aber die θλιβόμενοι als Anwärter auf die ἄνεσις (1 7).

b) Im Mittelpunkte des Interesses stehen beim Gericht aber die θλίβοντες (1 6. 8. 9). Der Ausgang bleibt für sie vom gegenwärtigen Standpunkt aus nicht wie in Rm 2 6ff., weil abhängig von ihren ἔργα, in der Schwebe. Sie als θλίβοντες empfangen, analog der streng durchgeführten spätjüdischen Kompensation[1], θλῖψις, wie vorher die θλιβόμενοι ἄνεσις; solche Kompensation ist nicht unpaulinisch (siehe die Gleichheit von Verhalten des Menschen und Belohnung in Rm 2 7. 10). Diese Strafe trifft ihre Gottes-Unkenntnis und ihren Ungehorsam gegen das Evangelium von unserm Herrn Jesus (1 8), ihre Ablehnung der Wahrheit, ihr Ausschlagen der Errettung (2 10). Paulus kennt wohl die, wie hier an LXX-Wendungen angelehnte, Bezeichnung der Heiden als der μὴ εἰδότες τὸν θεόν (I Thess 4 5 Gal 4 8), er beschreibt ihren Glauben als Gehorsam gegenüber dem Evangelium (Rm 1 5 15 18 16 19, vgl. mit Rm 1 9), wie ja auch das glaubende Leben der Christen ein Gehorchen ist (ὑπακούειν Rm 6 12. 16. 17 Phil 2 12; hier 3 14; ὑπακοή Rm 6 16 II Cor 7 15 10 5f. Phlm 21; ὑπήκοος II Cor 2 9). Und doch setzt Paulus die Akzente typisch anders als der II. Thessalonicherbrief. Die Gottes-Unkenntnis ist auch ihm zwar höchst schuldhaft — stärker als etwa der Sap. Sal.[2] — und unterliegt dem Strafen Gottes (Rm 1 18-32), aber die in Rm 1 18. 25 2 8 3 7 begegnende ἀλήθεια meint das vom Menschen mißachtete Offenbarsein der Wirklichkeit und der Forderung Gottes[3]; sie meint nicht das Evangelium, dessen Ablehnung bei dem in Rm 1 18ff. erörterten Nein des Menschen noch gar nicht zur Debatte steht. Ebenso ist das ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ in Rm 2 8 als das κατεργάζεσθαι τὸ κακόν der Ungehorsam gegen die Forderung Gottes, die den Juden aus der Tora, den Heiden aus der συνείδησις bekannt ist. Wo dagegen bei Paulus der Ungehorsam speziell auf das Evangelium bezogen ist (fast immer in Aussagen über die Juden, die Christus ablehnen), da fällt, sowie die Aussagen über die Reproduktion der Formel (wie in Rm 15 31) hinausgehen, auf: das Urteil ergeht nicht vage über eine Gruppe schlechthin, sondern setzt die Bekanntschaft der Beurteilten mit der ἀκοὴ πίστεως voraus (Rm 10 16 Gal 5 7). Ebenso sind die oben genannten Gerichtsdrohungen bei Paulus gegen die Irrlehrer genau wie etwa Lc 6 20ff. Mc 10 31 ursprünglich aktuelle Anreden an Bestimmte, nicht aber wie im II. Thessalonicherbrief schematische Deklassierungen eines ganzen

[1]) Abot 2 6 [2]) Sap. Sal. 13, 6f. [3]) R. Bultmann ἀλήθεια Kittel I 242 ff.

Kreises. Typischerweise redet die Juden-Polemik des Paulus (I Thess 2 15f.), wo sie christlich redet, konkret (ἀποκτείνειν, ἐκδιώκειν, κωλύειν) und nicht allgemein-dogmatisch; wo sie dagegen grundsätzlich formuliert (μὴ ἀρέσκειν, ἐναντίος), verwendet sie wahrscheinlich zeitgenössisch-übliche, nicht speziell christliche Wendungen einer bereits vorliegenden Judenpolemik (siehe M. Dibelius, Exkurs im Handbuch). Sollte es Zufall sein, daß wohl πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ (Gal 5 7) und ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ (Rm 10 16), beides in konkret-aktuellen Situationen, aber eben noch nicht πίστις τῆς ἀληθείας (II 2 13) und πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ (II 2 11) bei Paulus belegbar sind? Sodann: hinter solchem Ausschlagen der Botschaft durch die Juden (Rm 10 21 11 31) und hinter dem Abschluß der heidnischen Periode als der Zeit des ἀπειθεῖν bei den Heiden (Rm 11 30; Gegensatz: ἀπειθεῖν — ἐλεηθῆναι) steht die Prädestination. Angesichts der christlichen Botschaft (φανέρωσις τῆς ἀληθείας II Cor 4 2) wird betont: Gott ist es, der, entgegen der verblendenden Tätigkeit des Welt-Gottes, in einem Schöpfungsakt das Aufleuchten der Glaubens-Gnosis schafft (II Cor 4 3-6). Paulus kombiniert also den Ungehorsam gegen die einsichtige Forderung des Schöpfers nicht mit dem allermeist prädestinatianisch gefaßten Ungehorsam gegenüber dem Evangelium. Kurz: bei Paulus sind die ἀπολλύμενοι ungehorsam; im II. Thessalonicherbrief empfängt Gottes-Unkenntnis und Ungehorsam ὄλεθρος αἰώνιος. Die Verschiebung auf das Moralische hin im II. Thessalonicherbrief ist unübersehbar.

c) Solche gegen θλίβοντες und θλιβόμενοι verschieden verfahrende Kompensation gilt als δίκαιον παρὰ θεῷ (1 6); die κρίσις, in der sie erfolgt, ist eine δικαία κρίσις (1 5). Paulus braucht für Gott das Attribut δίκαιος nur einmal (Rm 3 26), und dort im Rahmen seiner bekannten, hier in ihrer Vielfalt nicht näher zu belegenden Rechtfertigungslehre, der die meisten Verwendungen der von ihm benutzten δίκαιος-Stämme angehören. Im Sinne der Vergeltung wie in II 1 5f. findet sich an δίκαιος-Stämmen bei Paulus nur das κρίμα ἔνδικον (Rm 3 8), unprogrammatisch im Affekt gegen Lästerer, ferner die δικαιοκρισία (Rm 2 5), die über die ἔργα ohne Blick auf den Glauben befindet, schließlich die erste ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης (Rm 3 25), die, vielleicht eine vorpaulinische Formel[4], eine Kompensation der göttlichen Strafgerechtigkeit durch das ἱλαστήριον Christi meint. Sonst gehört durchgehend die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, ganz gleich wie man sie interpretiert, jedenfalls in das schenkende und nicht in das vergeltende Handeln Gottes. Ist es Zufall, daß beide Stellen des II. Thessalonicherbriefes, in terminologischer Verwandtschaft mit Apc 16 7 und 19 2, dieser paulinischen Grundkonzeption widersprechen?

[4]) R. Bultmann Theologie des NTs 1949, I, S. 47.

II.

Auf dem Hintergrund dieser theologischen Akzentverschiebung im II. Thessalonicherbrief nach der Seite des Moralismus[5] für die Stämme von ἄξιος, für ὑπακούειν, ἀλήθεια und für δίκαιος gewinnen manche zunächst nur sprachlich scheinenden Besonderheiten des II. Thessalonicherbriefs (1 5 κρίσις gegen das bei Paulus ausschließlich gebrauchte κρίμα), so wenig die Hapax-legomena an und für sich schon besagen[6], doch theologisches Gewicht:

Es fällt auf, das in II die Vokabel παρουσία nur noch in einem die Naherwartung kritisierenden Zusammenhang (2 1. 8. 9), die ἡμέρα ebenso (2 2) und dann noch in dem ATlichen Gerichtszitat (1 10) begegnen. Die Fürbitte in II für die Gemeinde blickt durchgehend nicht auf das eschatologische Bestehen im Gericht (2 16f. 3 16; wohl auch 1 12 mit v. Dobschütz gegen Dibelius). Der Unterschied wird deutlich, wenn man daneben die auf die klare Naherwartung abhebende Fürbitte in I (1 10 2 12. 19 3 13 5 23) und entsprechende Äußerungen der anderen Paulinen (I Cor 1 8 II Cor 1 14 Phlm 1 6 2 16 Rm 13 12) stellt. Die Parusie ist im II. Thessalonicherbrief an ein ferneres Ende gerückt; so wird es allerdings verständlich, daß ihre Nähe, wenn sie tatsächlich gelten sollte, unvernünftige (ἀπὸ τοῦ νοός) Erschütterung und Schrecken hervorrufen müßte und daß demgegenüber argumentiert werden kann: so weit ist es ja noch gar nicht (2 1ff.). Wie anders klingt ὁ κύριος ἐγγύς (Phil 4 5)!

Schließlich sei noch der Ersetzung des θεὸς in I durch κύριος in II gedacht! Die im Sinne der LXX-Zitierung korrektere Formel ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου (II 2 13) braucht zwar, verglichen mit I 1 4 (ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ) nicht überbewertet zu werden, wenngleich auch der engere Anschluß an den LXX-Text für spätere Zeit spricht[7]. Das zweimalige κύριος hingegen (II 2 16 3 5), dem an erstgenannter Stelle θεός nur nachfolgt, während in I θεός in Führung steht und κύριος nachfolgt (I 3 11f.); die ausdrückliche Beziehung des πιστός auf κύριος (II 3 3) entgegen dem Sprachgebrauch des Paulus (I 5 24 I Cor 1 9 10 13); die betonte, bei Paulus sonst nicht übliche (Rm 15 33 und die dort am Nestle-Rand genannten Parallelen) Verbindung der εἰρήνη mit κύριος (II 3 16): all diese Beobachtungen weisen nicht auf einen Stimmungswechsel[8], sondern auf eine der Änderung innewohnende Logik. Die für die zweite Generation und für die Folgezeit typische[9]

) Jülicher-Fascher, Einleitung in das NT[7] 1931, S. 63: »die atliche, beinahe jüdische Haltung«. [6]) v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe 1909, S. 39f.
[7]) Jülicher-Fascher a. a. O. S. 460. [8]) v. Dobschütz a. a. O. S. 46.
[9]) R. Bultmann, Theologie des NTs I, 1949, S. 128.

Übertragung der ursprünglich Gott meinenden Attribute auf Christus kommt in dem beobachteten Wechsel zutage.

Darum möchte ich für die Abfassung des II. Thessalonicherbriefes doch gegen Dibelius die Zeit der Generation nach Paulus vermuten; sehr viele Jahrzehnte als Abstand von I anzunehmen wird sich freilich verbieten, sowohl im Blick auf die in der Gemeinde noch vorhandene Naherwartung (II 2 2) als auch wegen der vermutbaren Bekanntschaft des Polykarp (11 4; also in den Jahren 107—117) mit II 3 15.

(Abgeschlossen am 6. Dez. 1950)

THE
INSTITUTE
FOR
ANTIQUITY
AND
CHRISTIANITY

From the library of

James M. Robinson